SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. A.D. 1866
PRO VERITATE ET REGNO DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion
BHC

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/zeitschrift-fur-theologie-und-kirche_1938_19

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Neue Folge

Organ für die systematischen Fragen
der Religionswissenschaft und Geisteskultur

Unter Mitwirkung von

D. **Bornhausen**, Professor an der Universität Frankfurt a. M.
D. **Heim**, Professor an der Universität Tübingen
D. **Steinmann**, Professor am theol. Seminar in Herrnhut

herausgegeben von

D. Horst Stephan
Professor an der Universität Leipzig

*

Der neuen Folge 19. Jahrgang
1938

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen
1938

50096

M. f. r. 19
1938

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Inhalt

I. Aufsätze.

Seite

Rudolf Otto zum Jahrestag seines Todes am 6. März

Rudolf Otto innerhalb der theologischen Situation. Von Professor D. Dr. Heinrich Frick in Marburg a. d. L. 3

Theologie als Religionswissenschaft bei R. Otto. Von Professor D. Dr. Theodor Siegfried in Marburg a. d. L. . . . 16

Grundriß und Grundfragen der theologischen Ethik Rudolf Ottos. Von Professor D. Georg Wünsch in Marburg a. d. L. 46

Rudolf Otto und die Religionsgeschichte. Von Professor Gerardus van der Leeuw in Groningen 71

Dynamis Theou. Eine Studie zur urchristlichen Frömmigkeit. Von Professor D. Erich Fascher in Halle 82

Christusglaube und Heilanderwartung. Zur Formgeschichte der biblischen Christologie. Von Professor D. W. Staerk in Jena 109

Rudolf Ottos religionsgeschichtliche Arbeit. Von Professor Dr. Gustav Mensching in Bonn 118

Luther und das Wort-Gottes-Problem. Von Professor D. Hermann Schuster in Hannover 129

Ottos ökumenisches Interesse. Von Professor D. H. Mulert in Markkleeberg bei Leipzig 155

Zu dem vorliegenden Doppelheft 161

Offenbarung Gottes — heute? Von Professor D. Horst Stephan in Leipzig 187

Seite

Die Doppelaufgabe der Theologie und die Frage nach der Welthaftigkeit des christlichen Handelns in Dedo Müllers Ethik. Von D. Th. Steinmann in Herrnhut i. Sa. . 210

Die Ursünde. Nachzeichnung und Nachprüfung der grundlegenden Thesen in E. Brunners „Der Mensch im Widerspruch". Von Professor W. Thimme in Iburg 228

Religiöser Liberalismus. Glosse zu W. Niggs „Geschichte des religiösen Liberalismus". Von Professor D. Martin Rade in Hohemark (Taunus) 243

Mythos und Wirklichkeit. Zu Hermann Sauers „Abendländischer Entscheidung". Von Pfarrer Lic. Dr. Karl Hennig in Eupen 261

Wesen und Grenze der theologischen Hermeneutik. Von Dozent Lic. Dr. Werner Schultz in Kiel 283

Die Haupttypen der Versöhnungslehre. Von Professor D. Dr. K. Heim in Tübingen 304

Eros und Agape (Nygren). Von Professor Lic. Dr. Kurt Leese in Hamburg 319

Die Religion des protestantischen Menschen (Leese). Von D. Rudolf Paulus in Kilchberg bei Tübingen . . . 339

II. Besprechungen

Aleith, Eva, S. 169. — Althaus, Paul, S. 168. — Auer, Wilhelm, S. 167. — Bavink, Bernhard, S. 358. — Beyer-Hirsch-Rückert-Fezer, S. 379. — Billinger, Martin, S. 370. — Böhm, Franz, S. 177. — Bolza, Oskar, S. 172. — Brunner, Emil, S. 355. — Classen, Wilhelm, S. 381. — Clemen, Carl, S. 168. — Corpus confessionum, S. 182, 379. — v. Cues, Nicol., S. 173, 369. — Davies, R. E., S. 358. — Eckhart, S. 171, 360. — Eisenhuth, H. E., S. 359. — Eller, Eng., S. 382. — Feckes, Carl, S. 381. — Fichte, Joh. G., S. 371. — Fischer, Fritz, S. 364. — Franz, Leonhard, S. 167. — Friedrich, Hugo, S. 179. — Frost, Stanley B., S. 364. — Garrigou, R.-Lagrange, O. P., S. 381. — Grisebach, Eberhard, S. 373. — Haering, Theodor L., S. 372. — Heiler, Fr., S. 378. — Heim, Karl, S. 282. — Herzog, Rudolf, S. 170. — Hessen, Johannes, S. 377. — Hirsch, Emanuel, S. 352, 354. — Jaspers, Karl, S. 177. — Keußen, Rudolf, S. 169. — Kirn, Otto, S. 169. — Köhler, Manfred, S. 363. — Kraus, Oskar, S. 374. — Krüger, Hanfried, S. 164. — Lexikon für Theologie und Kirche (Mich. Buchberger), S. 182, 380. — Mensching, Gustav, S. 367, 379. — Moldaenke, Günter, S. 174. — Mulert, Hermann, S. 380. —

Müller-Bardorff, Johannes, S. 363. — Niemeier, Gottfried, S. 366. — Noack, Heinz, S. 357. — Rudolf-Otto-Gedächtnisfeier, S. 163. — Preisker, Herbert, S. 170. — Reisner, Erwin, S. 356. — Die religiösen Kräfte Asiens, S. 369. — Rogner, Hildegund, S. 371. — Romeissen, Martha, S. 182. — Schnürer, Gustav, S. 383. — Schopenhauer, Arthur, S. 179, 373. — Schröder, Christel Matthias, S. 369. — Schulemann, Günther, S. 368. — Schultz, Werner, S. 365. — Schütz, Paul, S. 378. — Schwab, Wilhelm, S. 366. — Scott-Craig, T. S. K., S. 358. — Seeberg, Erich, S. 167, 361. — Seifert, Paul, S. 163. — Skrbensky, Leo Heinrich, S. 382. — Spemann, Franz, S. 357. — Stephan, Horst, S. 280. — Strege, Martin, S. 357. — Titius, Arthur, S. 165. — de la Tour, Imbart, S. 363. — Wehrung, Georg, S. 359. — Weippert, Georg, S. 377. — Weißleder, K. E. W., S. 179. — Welt im Fortschritt, S. 181. — Wiesner, Joseph, S. 367. — Wolff, Otto, S. 360. — Wunderle, G., S. 382.

Dazu die in den Aufsätzen besprochenen Werke.

Mitarbeiter an diesem Jahrgang

Seite

Professor D. J. Begrich in Leipzig 356
Professor D. Dr. H. W. Beyer in Leipzig 384
Professor Lic. Dr. H. E. Eisenhuth in Jena 165 ff., 171 ff., 179 ff., 360, 370 f., 373, 374, 382
Professor D. Erich Fascher in Halle . . . . 82 ff.
Professor D. Dr. Heinrich Frick in Marburg . . . . 3 ff., 162
Professor D. Dr. Karl Heim in Tübingen . . . . 304 ff.
Pfarrer Lic. Dr. Karl Hennig in Antwerpen . . . . . . 261 ff., 357
Studiendirektor Lic. Franz Lau in Dresden . . . . 363, 366 f.
Professor Lic. Dr. Kurt Leese in Hamburg 167, 169, 182, 319 ff., 357, 367, 369, 376 f., 381 f.
Professor D. Gerardus van der Leeuw in Groningen . . . . . . 71 ff.
Professor D. Dr. Johannes Leipoldt in Leipzig . . . . 169 f.
Professor Dr. Gustav Mensching in Bonn . . . . 118 ff.
Professor D. H. Mulert in Markkleeberg bei Leipzig 155 ff., 182 ff., 379
Dr. Käte Nadler in Gröden (Elsterwerda L.) 177
Professor D. A. Oepke in Leipzig 368
Pfarrer Dr. E. Ott in Wiesbaden . . . . 170 f.
Dozent Pfarrer D. Rudolf Paulus in Kilchberg . . 339 ff., 366, 372 f.
Professor D. Martin Rade in Hohemark (Taunus) . . . . 243 ff.
Professor D. Fr. W. Schmidt in Münster i. W. 362, 366
Pfarrer Dr. Martin Schmidt in Kleinröhrsdorf 174 ff., 358, 364
Dozent Lic. Dr. Werner Schultz in Kiel . . . . . 167 f., 283 ff., 377
Professor D. Hermann Schuster in Hannover . . . . 129 ff.
Professor D. Dr. Theodor Siegfried in Marburg . . . . 16 ff. 162
Professor D. W. Staerk in Jena. . . . . 109 ff.
D. Th. Steinmann in Herrnhut . . . . 210 ff.
Professor D. Horst Stephan in Leipzig 161, 163 ff., 168 f., 179, 181 f., 187 ff., 280, 282, 354 ff., 358 ff., 364 f., 380 f.
Professor D. W. Thimme in Iburg, Bez. Osnabrück . . . . . . 228 ff.
Professor D. Georg Wünsch in Marburg . . . . 46 ff.

Rudolf Otto

zum Jahrestag seines Todes am 6. März
in treuem Gedenken und Dankbarkeit.

Die Verfasser.

Rudolf Otto innerhalb der theologischen Situation.

Von Professor D. Dr. Heinrich Frick in Marburg.

Die folgende Skizze setzt als anerkannt voraus, daß zum Verständnis eines theologischen Systems Kenntnis der theologischen Situation, in der es entstand, aufschlußreich, wenn nicht notwendig ist. Allerdings nicht so, als „erwachse aus der Situation" der Denker und sein Gedanke. Nein, individuum est ineffabile, das gilt auch von dem Theologen, dem diese Zeilen gewidmet sind, und von ihm gerade in ganz besonderem Maße. „Ableitbar" ist seine theologische Leistung durchaus nicht, wohl aber aufhellbar, der Erläuterung zugänglich aus der Situation heraus. Dazu diene das Folgende.

Zwei Einschränkungen allerdings muß der Leser dem Verfasser zugestehen. Einmal diese, daß es sich hier nicht um „das System" Rudolf Ottos handeln kann, habe er nun dergleichen gehabt oder vielleicht auch nicht gehabt. Meine Ansicht darüber liegt in der ausführlichen Darstellung vor, die anläßlich der akademischen Gedächtnisfeier für Rudolf Otto veröffentlicht worden ist [1]). In der jetzigen Skizze setze ich den Stoff selbst, Ottos Theologie, als bekannt voraus. Zum zweiten darf ich um Nachsicht dafür bitten, daß eine derartige Skizze notgedrungen nur mit großen Strichen arbeiten kann und deshalb auf Feinheiten verzichten muß. Die Gefahren der Einseitigkeit und Schiefheit sind bei solcher Gesamtschau nur schwer zu bannen. Aber der Preis muß gezahlt werden, will man den Gewinn solcher Mühe erzielen: Aufdeckung des perspektivischen Fluchtpunktes, auf den hin Ottos Werk ausgerichtet ist, also auch verständlich wird.

Als Ausgangspunkt empfiehlt sich die Erinnerung an Ottos theo-

1) Rudolf Otto-Gedächtnisfeier der Theolog. Fakultät Marburg, 1938.

logische Herkunft aus der Ritschlschen Schule. Das führt zurück bis an die Jahrhundertwende. Als Symptom sei Harnacks „Wesen des Christentums" — Vorlesungen im Jahre 1900 — in Erinnerung gerufen. Drei Kreise sind es, in denen sich der Reichtum des Evangeliums, wie es Jesus verkündigt hat, schildern läßt: 1. Das Reich Gottes und sein Kommen; 2. Gott der Vater und der unendliche Wert der Einzelseele; 3. die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe. Drei Kreise — das ist ein geometrisches Bild. Es reizt zu Vergleichen mit einem anderen Bild aus der Geometrie, wie es Albrecht Ritschl selbst an hervorragender Stelle in seiner Dogmatik gebraucht hat. Er spricht vom Christentum als von einer Ellipse mit zwei Brennpunkten: Rechtfertigung und Reich Gottes. Damit ist die christliche Religion erfaßt als das Miteinander einer theoria pietatis plus einer praxis pietatis. Denn im Begriff „Rechtfertigung" liegt für Ritschl und seine Schule das wesentliche dogmatische Lehrgut christlich-lutherischer Verkündigung beschlossen. „Reich Gottes" dagegen ist das Stichwort für Ethos und Ethik.

Damit hat die theologische „Mitte" sich selber erfaßt und verständlich gemacht als Hüterin eines nicht einseitigen, sondern vielfältigen Anliegens; ein „und" verknüpft zwei oder drei oder noch mehr Gesichtspunkte miteinander, sobald man das Ganze des Christentums, alles Wesentliche, sagen will. Begnügen wir uns mit zweien: Rechtfertigung und Reich Gottes! Damit haben wir gleichzeitig die Stichworte für eine theologische „Rechte" und eine „Linke" gewonnen — immer vom Ritschlianismus aus gesehen.

Wenn auch noch nicht die „Rechtfertigungslehre" der späterhin siegreichen „Luther-Renaissance", so doch das Anliegen Rechtfertigung: das ist die dogmatische „Rechte". Leicht zu erkennen in der Variation entweder eines mehr an der Hl. Schrift orientierten „Biblizismus" oder einer mehr an Dogma und Bekenntnisse gebundenen „Orthodoxie": die Erlanger Theologie hier, Meister wie Kähler und Schlatter dort!

Die „Linke" müht sich derweil um das „Übersetzen", wie wir heute — von den Missionserfahrungen her — sagen würden. Offenbarung, und zwar auf das Heil hin, also Soteriologie, das Kernanliegen der „Rechten", wird hier nicht einfach abgelehnt. Aber es tritt zurück hinter der als vordringlich, als besonders notvoll empfundenen Frage nach

der Hörbarkeit der christlichen Botschaft in der Moderne; und im Drange der Mühe, den Modernen ein Moderner zu werden, tritt immer mehr die Aufgabe in den Vordergrund, diesen modernen Menschen selber, seine Hörfähigkeit, die Grenzen wie die Möglichkeiten seiner Aufnahmefähigkeit für das Christentum, zu analysieren. Es liegt am Tage, wie entscheidend in dieser Hinsicht die ethischen Probleme sein mußten, und bekanntlich hat sich denn auch der bedeutendste Theologe auf dieser Linie, Ernst Troeltsch, als der meisterhafte Schilderer und Interpret der Moderne in ihrer strukturbedingten Spannung zum traditionellen Christentum und seinen Kirchen wie Sekten unvergeßlich dem theologischen Bewußtsein des In- und Auslandes eingeprägt.

Was geschieht nun in Vorkriegs- und Kriegszeit, also in den zwei ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts innerhalb der deutschen evangelischen Theologie?

In verhältnismäßig kurzer Zeit tritt innerhalb der drei von uns unterschiedenen Gruppen eine bedeutsame Wandlung ein. Problemstellungen und Lösungsversuche nehmen ein solches Gesicht an, daß die Universitätstheologie nicht bloß kirchlich aktuell, sondern für christliche Kirche und Frömmigkeit konstruktiv wird. War schon früher der Vorwurf kirchlicher Unergiebigkeit an die Theologie in vielen Fällen unberechtigt, so verlor er jetzt immer mehr an Boden. Denn in jeder der drei genannten Gruppen vollzog sich ein Wandel, der „Theorie und Praxis“ enger zueinander führt.

Auf der Rechten ist symptomatisch die Erneuerung der Rechtfertigungslehre durch Karl Holl. Seine Abhandlungen zum Thema machen klar, daß die Rechtfertigungslehre des 16. Jahrh.s aktuell ist. Zwar hatten schon vor Holl orthodoxe Kreise die Wichtigkeit der Rechtfertigungslehre betont. Aber wer hatte bis dahin so wie Holl überzeugend dargetan, daß sowohl im geschichtlichen Bild Luthers als auch im grundsätzlichen Verständnis evangelischen Christentums diese Lehre das Ein und Alles sein müsse?! Jetzt ist das klar. Und klar ist sofort auch das Weitere, daß es sich nicht bloß um eine Luther-Renaissance unter Gelehrten handelt, sondern daß eine kirchliche und religiöse Erneuerung des Protestantismus als Aufgabe erfaßt ist.

Eine ähnliche Wandlung tritt auf der Linken ein, wofür Albert Schweitzer als kennzeichnend gelten darf. In seinem Werk „Von

Reimarus zu Wrede "(1906), später „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" genannt, macht er u. a. klar, wie weit wir vom Urchristentum entfernt sind. Aber in zwiefältigem Sinne: von der Eschatologie der Urgemeinde trennen uns unaufhebbare Weltbildunterschiede; dagegen trennt uns ethisch nur unsre Schwäche von der „Ersten Liebe". Er formuliert also ein Ethos der Urchristenheit derart, daß es für uns alle jetzt noch verpflichtend sein muß. Er lehrt nicht nur, er handelt entsprechend. Indem er sein Leben in den Dienst an Primitiven stellt, beweist er durch die Tat, wie sehr für ihn jenes Ethos gilt. So hängt auch hier historische theologische Forschung mit Impulsen zu sittlich-religiöser Erneuerung eng zusammen.

Rudolf Otto nun verkörpert den analogen Vorgang für die theologische „Mitte". Wie in jedem der beiden anderen Fälle geht auch hier der Weg von fachgeschichtlicher Forschung zu praktisch-religiöser Auswirkung. Im engen Rahmen des Fachs gesehen, besteht eine wesentliche Leistung Rudolf Ottos darin, daß er ein bis dahin als historisch überholt geltendes Element in seiner sachgemäßen Begründung und damit in seiner grundsätzlichen Notwendigkeit herausstellt. Der „Zorn" Gottes ist dem Ritschlianismus ein anthropomorpher Rest aus überholter Vorstellungsart und Redeweise von Gott. Wie anders Otto! Indem er die Wesenszüge des „Heiligen" aufdeckt, stellt er auch die Lehre und Rede von göttlichem „Zorn" wieder her. Und solcher Beispiele gibt es viele bei Otto. Sie sind allesamt kennzeichnend für die Rückwendung des Pendelschlages, der bis dahin vom Alten hinwegzustreben schien, zurück zum Wiederverstehen des Gehaltes alter Tradition.

So war also in den ersten zwei Jahrzehnten des Jahrhunderts zu beobachten, wie sich in der deutschen evangelischen Theologie neues Leben regte und wie aus der inneren Logik der theologischen Arbeit aller Schulen heraus eine verheißungsvolle Annäherung an das religiöse und kirchliche Leben geschah. Der Vorgang war organisch und deshalb gesund. Was für Früchte hätte er hervorbringen können, wäre nicht die Katastrophe des Weltkrieges hereingebrochen!

Der Krieg hat auf die Entwicklung der Theologie sowohl persönlich als sachlich einschneidend gewirkt. Dadurch, daß er eine ganze Generation dezimierte, zerriß er die Kontinuität der wissenschaftlichen Schu-

len. Es trat jene Lücke in der Geschlechterfolge ein, die sich wie auf allen Lebensgebieten so auch in der Theologie der Nachkriegszeit charakteristisch äußerte. Die „Alten" und die „Jungen" redeten aneinander vorbei — oder meinten es wenigstens zu tun —, denn der Brückenbogen der „mittleren" Generation fehlte so gut wie völlig. Es war ein Vakuum da. Und dieses Vakuum hatte seinen horror vacui, und der wirkte entsprechend. Das soll heißen: anstatt organischer Weiterbildung erfolgte ein stürmischer Einbruch von Gedankenmassen, die ohne Rücksicht auf überkommene Grenzen und geformte Bahnen alles mit sich fortrissen oder mindestens überschwemmten. Die bisherigen Fragestellungen und die ihnen entsprechenden Schulbildungen schienen überholt zu sein. Die geschilderten fruchtbaren Ansätze zur Aktualisierung und Lebensannäherung der Theologie wurden mißachtet. Es war die Stunde vor allem für die „dialektische Theologie". Die damalige Widerstandslosigkeit der „alten" Schulrichtungen erklärt sich zu einem guten Teil, wenn auch natürlich nicht allein, aus der Unterbrechung im Nachwuchs. Ein weiterer wichtiger Grund für den stürmischen Aufstieg der neuen Welle ist in der psychischen Struktur der Nachkriegszeit zu sehen; darauf ist inzwischen oft genug hingewiesen worden. Der geistigen Katastrophe der allgemeinen Krisis entsprach eine spezifische Theologie der Krisis, wofür als symptomatisch zwei Bucherscheinungen der Jahre 1921/22 gelten dürfen: Karl Barths Römerbrief in der 2. Auflage und Gogartens „Religiöse Entscheidung".

Gogarten selbst hat jüngst („Gericht oder Skepsis?" 1937) festgestellt, was eigentlich der Hauptsatz jenes theologischen Zeitabschnittes gewesen ist. Er lautet — mit unseren Worten — in Kürze: Gott ist Gott und muß deshalb für uns immer Gott bleiben; der Mensch ist Mensch und muß sich deshalb immer als Mensch verstehen. Die Diastase Gott-Mensch bilde den Kerngedanken biblisch-christlicher Theologie, alles andere habe sich ihm unterzuordnen. Dieser Kerngedanke wäre nach der damaligen Meinung von sämtlichen überkommenen Schulen sträflich vernachlässigt worden, wenn nicht gar direkt bekämpft. Die Polemik der Dialektiker wandte sich grundsätzlich gegen alle Seiten. Am sinnenfälligsten natürlich gegen die theologische Linke, aber durchaus auch gegen die Rechte, zumal gegen alles, was tatsächlich oder angeblich nach „Pietismus" schmeckte.

Um die Pointe unseres Aufsatzes so deutlich wie möglich zu machen, gestatten wir uns die abgekürzte Redeweise, daß die theologische Rechte vornehmlich auf der Linie „faith and order" bemüht war, während die theologische Linke in erster Linie auf ein Christentum im Sinne von „life and work" schaute. Was wir als theologische und kirchliche „Mitte" ins Auge gefaßt haben, hatte Beziehungen zu beiden Seiten.

Heute ist nun die theologische Situation vor allem gekennzeichnet durch den Zerfall der dialektischen Theologie. Welches sind die Gründe dafür? Gogarten hat in der oben zitierten Schrift von 1937 versucht, den Vorgang aufzuhellen. Hätte er recht, so wären Barth und er seinerzeit einer ungeheuerlichen Selbsttäuschung zum Opfer gefallen. Sie hätten zwar seinerzeit dieselben Worte und Sätze gebraucht, aber damit etwas Grundverschiedenes gemeint. Lassen wir das Urteil über diese These dahingestellt sein, so bleibt Folgendes für uns entscheidend und für das Situationsverständnis beachtlich. Während im ersten Stadium des Verfalls der ehedem als Einheit erscheinenden dialektischen Bewegung Unterschiede und Gegensätze an ethischen Fragen aufbrachen, ist hier von einem einstigen Wortführer der Bewegung Unterschied und Gegensatz ins Dogmatische hinein vertieft worden und damit ein zweites Stadium im theologischen Dissensus ans Tageslicht getreten. Für die weiteste Öffentlichkeit ist ja das Auseinanderfallen der — nicht ohne Widerspruch führender Dialektiker — jahrelang als Einheit aufgefaßten dialektischen Theologie augenfällig geworden im Widereinander auf der politischen Ebene. Wie sich etwa Karl Barth, Emil Brunner, Friedrich Gogarten u. a. zu Staat, Krieg usw. grundsätzlich und praktisch eingestellt haben, das ist im höchsten Grade verschieden, ja entgegengesetzt ausgefallen. Prinzipiell aber kann solches Auseinanderfallen im Ethos nur in unterschiedlicher Dogmatik seinen tieferen Grund haben. Insofern hat Gogarten mit seiner letzten Schrift ohne Zweifel eine richtige Fragestellung befolgt. Der Inhalt seiner neuen These ist jedoch selbst eine innerdialektische Kampfposition, also nicht ausreichend, um den Zerfall der ehemaligen Einheit unter den dialektischen Theologen im ganzen begreiflich zu machen. Dazu ist ein Standort außerhalb der dialektischen Theologie nötig. Einen solchen aber hat von Anfang an Rudolf Otto eingenommen und unbeirrt fest-

gehalten. Wir fragen deshalb danach, wie von Otto her gesehen die Vorgänge in der Theologie der Nachkriegszeit sich ausnehmen und wie er sie bewertet hat.

Binnendeutsch gesehen geriet Rudolf Otto zeitweise in eine theologische Vereinsamung. Daß er in ihr und trotz ihr seine eigene Auffassung und Zielsetzung in der Theologie festgehalten, daß er vor allem unermüdlich seine Arbeit fortgesetzt hat, gehört ethisch zu dem Größten, was ein Mensch in seinem Leben leisten kann. Hätte er länger gelebt, so würde er auch noch Zeuge davon geworden sein, wie sehr solche Treue zur einmal für richtig erkannten Sache zuletzt ihre Früchte trägt.

Das, was Otto von jeglicher dialektischer Theologie durchaus und immerzu getrennt hat, läßt sich unter verschiedenen Gesichtspunkten aussagen. Am einfachsten vielleicht in formaler Weise. Otto gehört nach unserer Klassifikation auf die Linie der Mitte. Die dialektischen Theologen haben die theologische „Mitte" eigentlich nie ernst genommen. Sie sind gewöhnlich der optischen Täuschung verfallen, als sei „Mitte" gleich Kombination von einigen Fragmenten der Rechten mit einigen Fragmenten der Linken. An Otto selbst läßt sich leicht erweisen, wie begreiflich es sein kann, daß ein Beobachter von außen her nichts weiter wahrnimmt als Kombination von teils links gerichteter, teils rechts gerichteter theologischer Gedankenwelt, wie falsch es aber zugleich ist. Zu „faith and order" hatte Rudolf Otto sachlich und persönlich ebenso Beziehungen wie zu „life and work". Ihm war an einer „Hochkirchlichkeit", nämlich an bewußt gepflegter kirchlicher Form (Liturgie!) ebensosehr gelegen wie an der Herausarbeitung eines durchaus modernen, insbesondere für Sozial- und Staatsprobleme aufgeschlossenen Ethos. Auch in der Dogmatik erschien er bald in der einen Beleuchtung, von links her, als „Religionswissenschaftler", der — in der Sprache der Polemik — psychologisiere oder ästhetisiere oder historisiere. Bald wieder erschien er in der anderen Beleuchtung, von rechts her, erstaunlich konservativ und konfessionell, so wenn er in Prag dem Kongreß für fortschrittliches Christentum das Kreuz und die Kreuzestatsache als entscheidend entgegenhielt oder den Unitariern gegenüber Sinn und Recht der Trinität verfocht.

Die Sachfrage in all dem muß lauten: bedeutet „Mitte" nichts weiter als die mehr oder weniger zufällige Komposition von Bruchstücken, die

von rechts und von links genommen sind? Oder bedeutet Mitte — ganz abgesehen von möglicher Hereinnahme rechter oder linker Fragmente — noch etwas Eigenes und Selbständiges? Die dialektische Theologie der Nachkriegsjahre hat m. E. den Fehler begangen, der Mitte nicht sorgfältig genug ihre tatsächliche eigene Art und Bedeutung zuzuerkennen und sich in der Regel mit Polemik bloß gegen links und rechts zu begnügen. Es ist mit aus diesem Grunde niemals zu einem fruchtbaren Gespräch zwischen der dialektischen Theologie und einer Gestalt wie Otto gekommen. Die Dialektiker schienen zu glauben, mit ihrer Polemik gegen links und rechts auch die Mitte sozusagen von selbst miterledigt zu haben. Rudolf Otto aber fühlte sich weder von der dialektischen Polemik gegen Orthodoxie und Pietismus, noch auch von ihrer Polemik gegen Psychologismus und Historismus getroffen. Polemisierte er doch selber an sämtlichen eben genannten Fronten von seiner eigenen Stellung aus gegen dieselben Gegner! Bezeichnend für diese ziemlich groteske Lage ist im Sprachgebrauch der Nachkriegstheologie gewesen, daß der Begriff des „ganz Anderen" zunächst ja doch ebensosehr von Rudolf Otto wie von Karl Barth in die Debatte geworfen war und deshalb bald von dem einen, bald von dem anderen her interpretiert zu werden pflegte. Die Unerschütterlichkeit Rudolf Ottos in seinem eigenen Bewußtsein war innerhalb der theologischen Situation also symptomatisch für das Versäumnis der dialektischen Theologie, sich außer mit rechts und links auch mit der Mitte ernsthaft zu beschäftigen. Worin aber bestand denn nun das besondere Element, Eigenart und Eigenrecht eines von beiden theologischen Flügeln unterscheidbaren selbständigen Standpunktes in der Mitte? Worin besteht es auch heute?

Soeben ist ein beachtlicher Versuch von Gustav Mensching erschienen, der in seinem Werk „Vergleichende Religionswissenschaft" (Leipzig 1938) Ottos Eigenstandpunkt gegen links und rechts folgendermaßen herausarbeitet.

„Es ist die Welt des Rationalismus, gegen die Otto mit seinem Buche „Das Heilige" Front macht. Das „Heilige" war die erste eindrucksvolle Darlegung einer völlig neuen Intuition des Göttlichen, die unmittelbar einleuchtete und einfach durch ihre innere Lebendigkeit die leblosen Gespinste rationalistischer Religions- und Gottesanschauung außer

Kurs setzte. Es gab und gibt zwei Arten rationalistischer Entstellung religiöser Aussagen. Einerseits vollzog der sogenannte Liberalismus eine naturalistische Wendung ins Moralische dadurch, daß er alles Übernatürliche und Wunderbare, von dem die heiligen Texte berichten, als mit dem naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsbegriff unvereinbar ablehnte und somit Religion beschränkte auf den dürftigen Rest moralischer Anweisungen. Aber auch die starre und strenge Orthodoxe ist im Grunde rationalistisch und naturalistisch: hier geht man von der vorgefaßten Meinung aus, daß der ganze Bestand biblischer Überlieferung als göttliche Offenbarung im wörtlichen Sinne historisch sich ereignet hat. Im Grunde ist man also auch hier naturalistisch eingestellt, denn man verteidigt zeiträumliche, naturhafte Begebenheiten (wie Auferstehung, Himmelfahrt usw.), die freilich sonst in der Natur nicht wahrgenommen werden. Aber dieses bloße Abweichen vom normalen Naturverlauf begründet noch kein wesenhaftes Anderssein der religiösen Wirklichkeit, an der man interessiert ist. So ist auch die strenge Orthodoxie nicht fähig gewesen, dem spezifischen Seinscharakter des Religiösen gerecht zu werden, ebensowenig wie der rationalistische Liberalismus. Beide hier gekennzeichneten Betrachtungsweisen haben ihre Grenze am Begriff der Geschichte, den sie zugrunde legen für die Erfassung der religiösen Wirklichkeit. Beide wollen das geschichtlich Wirkliche als das allein Gültige und Verbindliche erkennen und darstellen: die rationalistische Betrachtung grenzt indessen das Geschichtlich-Mögliche ein, indem sie Naturwidriges ausschließt, die orthodoxe Betrachtung erweitert das Geschichtlich-Mögliche über die normale Naturerfahrung hinaus, indem sie im Vertrauen auf den Offenbarungscharakter der biblischen Tatsachenberichte das Ungewöhnliche einschließt. Beide legen also entscheidenden Nachdruck auf das tatsachenmäßig historisch Einmalige, d. h. beide Betrachtungsweisen gehen am Symbolcharakter der religiösen Berichte bzw. des in ihnen Berichteten vorbei, und das heißt: sie verkennen das spezifisch religiöse L e b e n hinter den Ausdrucksformen in Wort und Vorgang. Dadurch ist nun genau der Punkt bezeichnet, bei dem R. Otto einsetzt. Er befindet sich zu beiden Betrachtungsweisen im Gegensatz, indem er den gemeinsamen Fehler beider zu vermeiden sucht und gerade nach dem s p e z i f i s c h e n Wesen des religiösen Objekts fragt. Damit ist die Frage nach dem

Wesen des Heiligen gestellt ... Denn nicht wie Gott an sich ist, wird hier gefragt, sondern auf welche Weise das religiöse Gemüt auf ihn reagiert, in welche Bestimmtheit er das religiöse Gemüt versetzt. Es wird somit nach der Eigenart religiösen Lebens gefragt. Für eine solche Betrachtung werden all die einzelnen in den Texten berichteten, z. T. „wunderbaren" Tatsachen und Vorstellungen zu Ausdrucksformen, in denen sich eigentümliche religiöse Erfahrungen aussprechen"[1]).

Der Standort Ottos ist hier ohne Frage richtig gesehen, er liegt jenseits der Ebene, auf der sich notwendig ein Gegensatz zwischen links und rechts einstellen muß, also gleicherweise fern von beiden Parteimeinungen. Auch darin ist Mensching beizupflichten, daß Rudolf Otto nicht fragt, „wie Gott an sich ist". Aber das, was dann bei Mensching auf diese richtige Bemerkung folgt, bedarf vielleicht doch einer Erläuterung, um Mißverständnisse abzuwehren. Wenn es nämlich weiter heißt, daß „das religiöse Gemüt auf ihn reagiert", so hat der Theologe die Pflicht, das Pronomen „ihn" inhaltlich zu bestimmen. Bezieht es sich im Sinne Ottos auf „Gott an sich?" Oder schiebt sich hier noch eine spezifisch-theologische Betrachtungsweise ein? Der Religionswissenschaftler, als welcher Mensching in seinem Buch redet, darf sich da vielleicht kurz fassen, der Theologe darf es nicht.

Auch Rudolf Otto hat in dieser Hinsicht sorgfältig in die Breite wie in die Tiefe geforscht. Er fand das lösende Wort in einem durch Fries weitergebildeten Kantianismus. Leider sind Kritiker Ottos nicht selten an der Polemik gegen diese bestimmte Erkenntnistheorie und Metaphysik haften geblieben und haben darüber das spezifisch-theologische Anliegen vergessen, das Otto hier erkannte und anerkannte und in seiner Weise, mag die nun richtig oder falsch gewesen sein, zu befriedigen suchte. Es war das Uranliegen echter Offenbarungstheologie, nämlich die Bemühung um die Frage nach der konkreten Berührung des lebendigen Gottes mit unserer zeiträumlichen Wirklichkeit. Otto hat ja in stärksten Worten[2]) vom Theologen gefordert, daß er den Schritt über religionsgeschichtliche Vergleiche hinaus wage zu Norm und Entscheidung. Auch hat er keinen Zweifel darüber gelassen,

1) Mensching a. a. O. S. 17 f.

2) Vgl. Belege in meiner oben zitierten Gedächtnisrede.

daß ihm die Offenbarung in Jesus Christus ihrer Art nach von anderer Religion wesenhaft unterschiedlich und an Geltung wie Wertgehalt die höchste ist. Ersteres hat in der Schrift „Indiens Gnadenreligion und das Christentum“ dargelegt, das zweite an verschiedenen Stellen, besonders auch an Höhepunkten seines letzten großen Werkes „Reich Gottes und Menschensohn“ vertreten.

Weder Gott an sich, noch Religiosität an sich, sondern Begegnung zwischen Gott und Mensch, also Offenbarung: dies zum Gegenstand der Theologie erklären, das heißt vom ersten theologischen Satz an einen solchen Gegenstand meinen, der seiner Natur nach doppelbezogen sein muß, nämlich auf Gott und auf den Menschen. Mittelpunkt aller erwägenswerten „Offenbarungen“ ist Jesus Christus. Von ihm her und auf ihn hin führt christliche Theologie. Also ist von vornherein weder bloß Gott noch bloß menschliche Religion das Thema. Ebensowenig konnte die Einsatzstelle der dialektischen Theologie für Otto in Frage kommen. Denn bei dem Satz einsetzen, Gott sei Gott, Mensch sei Mensch, fordert logisch als erste Hauptfrage theologischen Denkens eine Diskussion über die M ö g l i c h k e i t von Offenbarung heraus. Bleibt nämlich Gott immerzu Gott und der Mensch immerzu Mensch, so ist in der Tat nicht einzusehen, wie es zwischen beiden zu irgendeiner Brücke gedanklich oder tatsächlich oder sonstwie kommen solle. Für Otto war ein derartiges Denken von vornherein abzulehnen, nicht bloß weil es abwegig, sondern vor allem, weil es nach Ottos Verständnis achristlich anmuten mußte. Denn dieses Denken scheint ja in seiner Einsatzstelle von der uns geschenkten Offenbarung in Jesus Christus abzusehen und den Versuch zu machen, sich gedanklich auf dem Wege einer Diskussion über die Möglichkeit von Offenbarung erst auf die konkrete Offenbarung in Jesus Christus hinzuarbeiten. Demgegenüber hat Otto es immer abgelehnt, Gott an sich und den Menschen zu konfrontieren, beide im Zusammenhang mit der Erörterung von Zeit und Ewigkeit in ihrem gegenseitigen Verhältnis dialektisch zu erörtern und die Denkmöglichkeit, bzw. -unmöglichkeit von Offenbarung zu diskutieren. Er wollte umgekehrt bei der Tatsächlichkeit geschehener und immerzu geschehender Offenbarung anheben und sich von da aus das Thema der Theologie diktieren lassen: die ihrer Natur nach doppelbezogene, nämlich sowohl auf Gott als auf den Menschen bezogene tausendfältige, aber

in Jesus Christus zentrierte Berührung zwischen Gott und unserem Sein.

In seinem Abschiedskolleg anläßlich der Emeritierung hat Otto selbst sich als „pietistischen Lutheraner“ bezeichnet. Er fühlte sich eins mit der Rechten in der Anerkennung der Objektivität und Seinswirklichkeit des Offenbarungsgrundes, daher „Lutheraner“. Er fühlte sich aber auch eins mit der Linken, nämlich in der Richtung, die er mit dem herkömmlichen Sprachgebrauch als „pietistisch“ bezeichnet, womit er das Moment der persönlichen, durchaus menschlicherweise vor sich gehenden, echten religiösen Erfahrung meinte. Vom Standort dieser „Mitte“ aus gesehen sind sowohl „rechts“ als auch „links“ Einseitigkeiten. Es sind verselbständigte Teilwahrheiten, Extreme, die ihrerseits eine Apologie schulden. „Mitte“ als Standort, an dem die Ganzheit der Sicht gewahrt wird, bedarf keiner Standortsrechtfertigung.

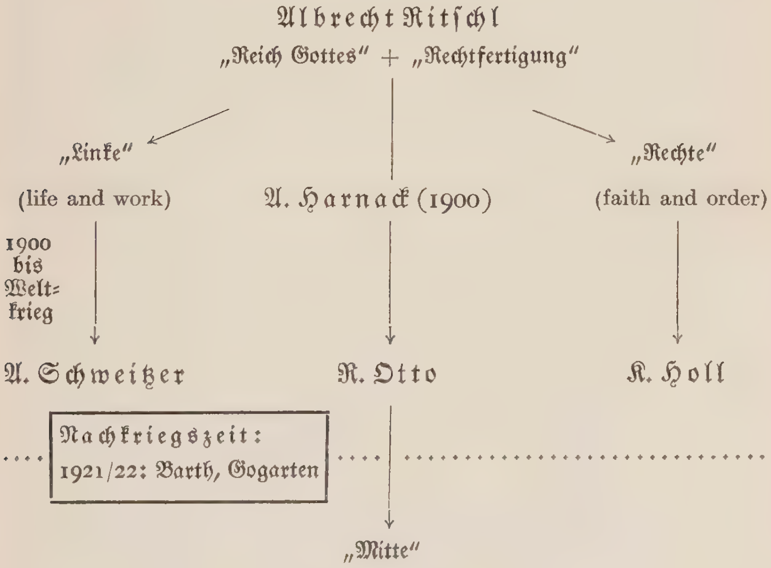
Damit sind wir am Ende unserer Analyse angelangt. So wie einst die antike Tugendlehre die krönende Tugend der Gerechtigkeit oder des Gleichmaßes nicht bloß als formale Harmonisierung der übrigen Tugenden, sondern als eine eigene, inhaltlich selbständige Tugend betrachtete, so hat sich auch Rudolf Otto in seinem Mittelstandpunkt keineswegs so aufgefaßt, wie wenn er theologisch Kompromisse zwischen links und rechts zu vertreten habe. Vielmehr hat er sich selbst an demjenigen Standort arbeiten gesehen, wohin der christliche Theologe durch Form und Inhalt der vorgegebenen Verkündigung sachgemäß gewiesen ist. Es ist die Stelle, auf die — für viele Leser so verblüffend — am Ende des Werkes „Das Heilige“ der Schlußsatz deutet: „Er ist der Sohn.“

Vielleicht erklärt sich von hier aus auch das gewaltige Echo, das Rudolf Otto gerade in der angelsächsischen Welt gefunden hat. Denn ohne besondere Mühe läßt sich sein theologisches Lebenswerk einordnen in diejenige theologische Tradition, die sowohl den Stoff als auch die Methode der Theologie von der Tatsache der I n k a r n a t i o n herleitet. Formal haben Inkarnation und Offenbarung völlig gemeinsam, daß sie doppelbezogen sind und daß sie infolgedessen eine Theologie der Mitte oder der Ganzheit fordern. Doppelbezogen, weil nicht in der Distanzierung zwischen Gott und Mensch, auch nicht in einer Wesensschau Gottes oder des Menschen oder beider, sondern eben in der Be-

rührung zwischen Gott und Mensch das grundlegende Phänomen gesehen wird. Von da aus sind einseitig „rechts“ oder einseitig „links“ orientierte Theologien, Theologien, die bloß das Objektive oder bloß das Subjektive sehen möchten, von vornherein als fragmentarisch durchschaut. Aber ebenso entschieden ist es von hier aus dem Theologen verwehrt, „dialektisch“ vorzugehen. Denn *die ontische Inkarnation fordert vom Theologen eine theologische Ontologie, und die soteriologisch aufzufassende Offenbarung fordert vom Theologen eine als theoria und praxis pietatis vorzutragende christliche Religionslehre.*

Dies klar erkannt und durch die Nachkriegszeit hindurch als Richtungsziel unbeirrt festgehalten zu haben, scheint mir ein *bleibendes theologisches* Verdienst Rudolf Ottos zu sein.

Schematischer Überblick.



Theologie als Religionswissenschaft bei R. Otto.

Von Professor D. Dr. Theodor Siegfried in Marburg.

I.

Rudolf Otto hat weder eine ausgebaute Religionsphilosophie noch ein abgerundetes dogmatisches System hinterlassen. Das ist charakteristisch für den Mann, dessen Denken sich ständig auf beiden Gebieten und zwischen ihnen bewegte, so daß seine religionsphilosophischen Gedanken selber einen spezifisch theologischen Anspruch erheben und seine Theologie, wenn anders es sich in der Philosophie um ein kritisches Ergründen der letzten Wahrheit handelt, kritisch-philosophisches Gepräge hatte. Es weichen hier die Fachgrenzen zugunsten des elementaren, menschlichen Ringens um die Wahrheit, die letztlich nur eine sein kann. Zugleich liegt es im Wesen des kritischen Denkens, sich seiner eigenen Gesetzlichkeit bewußt zu werden, und im Wesen eines weil auf die eine Wahrheit gerichteten, universalen Denkens, die Mannigfaltigkeit der Zugänge zur Wahrheit auszuschöpfen und die Übergänge der Betrachtungsweisen und Methoden des einen Suchens klar ins Auge zu fassen. Vor dem um die Wahrheit ringenden Menschen zerbrechen die Fachgrenzen. Dem nach Klarheit strebenden Menschen legen sich die Betrachtungsweisen und die ihnen zugehörigen Gegenstandsperspektiven auseinander; er geht soziologisch und psychologisch, historisch und philosophisch, kritisch und „theologisch" vor, und indem er nach den Rechtsgründen und den Grenzen aller Betrachtungsweisen fragt, entdeckt er, wie sie sich gegenseitig begrenzen und von der Peripherie wie Radien auf das Zentrum und den letzten Grund vordringen. So ist das Denken Ottos wahrhaft human, indem es nicht von fachlichen Axiomen und Vorurteilen die Frage des Menschen nach der Leben

gebenden Wahrheit verdrängen läßt, und wahrhaft kritisch, indem es von der ständigen Besinnung auf Tragweite und Geltungsgrund seiner Erkenntnisse begleitet ist. Damit ist der Streit um das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, von Erkennen und Glaube, von Philosophie und Theologie aus der unernsten Sphäre des Fangballspiels von Fach zu Fach herausgenommen, und das neue Denken erweist sich darin als lebensverwurzelt, daß es kritisch den Lebensgrund zu ergründen und so dem Leben Grund zu geben bemüht ist. So bedeutet das Werk Rudolf Ottos den Durchbruch aus der Sackgasse, in die die Theologie geriet, seit sie das Feld der Wirklichkeit dem profanen Denken überließ, um kompensatorisch daneben eine Traumwelt religiöser Ideologie aufzubauen (W. Herrmann).

Diesen Durchbruch sichtbar zu machen ist die Absicht der folgenden Zeilen. Er setzt in voller Kraft in der transzendental-philosophischen Grundlegung ein, die Otto in seiner Kant-Fries'schen Religionsphilosophie (1909), wie es auf dem Titel heißt: „zur Einleitung in die Glaubenslehre" gab. Er beherrscht die Ethik, und er gipfelt in den geschichtstheologischen Perspektiven Ottos [1]). In der vorliegenden Abhandlung soll die Grundlegung behandelt werden, wobei alle späteren Arbeiten Ottos heranzuziehen sind. Denn daß von einem Bruch in seinem Denken nicht die Rede sein kann, sondern daß vielmehr jene Grundlegung in nuce alle späteren Entfaltungen enthält, ist die „biographische" These, zu deren Begründung in aller summarischen Kürze das Folgende ein Beitrag sein mag.

Eine wissenschaftlich zureichende Auseinandersetzung mit den Ideen Ottos ist auf dem zur Verfügung stehenden Raum natürlich nicht durchführbar. Wir beschränken unsere Aufgabe auf den Aufweis und machen zu seinem Gegenstande das Einheitsband, das seine religionswissenschaftlichen und theologischen Prinzipien verknüpft [2]). Die gewissermaßen „transzendentale

---

1) Die von R. Otto selber noch ins Auge gefaßte Herausgabe seiner ethischen Abhandlungen („Sittengesetz und Gotteswille") wird Gelegenheit geben, in das zweite Thema einzuführen. Der geschichtstheologischen Perspektive Ottos wird eine spätere Abhandlung gewidmet sein.

2) Es werden zitiert Kant-Fries'sche Religionsphilosophie (1909, 1921) als Kant-Fries; Das Heilige als D. H. nach der 16. Aufl. 1927 unter a und der 23.—25. Aufl. 1936 unter b; West-östliche Mystik (1929 [2]) als W.-ö. M.; Das

Voraussetzung" seiner theologischen Sichtweise ist unser Thema. Sie zu entwickeln knüpfen wir an die Transzendentalphilosophie Kants an, die für Otto selber der Ausgangspunkt war und die Grundlage blieb, um die theologische Isolierung zu durchbrechen und an Stelle der Flucht in die unkontrollierbare Willkür bloßer Behauptungen und Versicherungen und deren Maske, die Berufung auf supranaturale Autorität, eine objektive Ergründung und damit Begründung des Inhalts der religiösen Erfahrung zu geben. Die Vertrautheit mit der Philosophie und insbesondere mit den drei Kritiken Kants ist die Bedingung, die stets erfüllt sein muß, ehe Interpretation und Bemühung um das Verständnis Ottos überhaupt anheben. Wir setzen daher diese Bedingung auch hier als gegeben voraus.

Transzendental nennt Kant die Methode, die die Begriffe a priori als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung ableitet. Die transzendentale Methode fragt nach den Bedingungen der Erfahrung. Sie ist also nicht an den Gegenständen an sich, sondern an der Gegenstandserfahrung oder am Wirklichkeitskontakt des Ich interessiert, und darum ist ihre ureigenste Tendenz realistisch (Nr. 1). Jene Methode fragt nach apriorischen Bedingungen der Erfahrung, nach Erkenntnisvoraussetzungen also, „die gar nicht durch die Sinne erworben werden, sondern ihren Grund in der beständigen Natur der denkenden Kraft der Seele haben"[1]). Diese „denkende Kraft der Seele" hat nach Kant zum letzten Gegenstande die Ideen. Die transzendentale Methode richtet sich also auf die Ideen als die Grundlagen des Weltbewußtseins, und insofern ist ihr Denktypus idealistisch (Nr. 2). Als letzte Idee der Ideen stößt sie auf die Gottesidee. Darum mündet sie in einer transzendentalen Theologie (Nr. 3). Indem sie vom Wirklichkeitskontakt des Subjekts ausgehend den apriorischen Denkformen des Ich es zuschreibt, daß aus der Empfindungsmannigfaltigkeit eine gegenständliche Welt wird, ist es für sie das Subjekt, das der Natur die Gesetze gibt; aus dem reinen Ich oder der „absoluten Einheit der Apperzeption" gehen die „Weltbegriffe" hervor. Der Primat des Subjekts oder der Personalismus der Weltkonzeption sind die Angel der Transzendentalphilosophie (Nr. 4). Die absolute Einheit der Apperzeption ist die Bedingung alles Erkennens. Aber Erkenntnis kann sich nur auf dem Wege der Vergleichung, der Über- und Unterordnung der Begriffe, der Einteilung in Gattungen und Arten verwirklichen. Nachdem mit der transzendentalen Apperzeption die durchgängige Bestimmtheit des Seienden nach kategorialen Zusammenhängen vorausgesetzt ist, muß diese Bestimmtheit selber als eine erfaßbare gedacht werden. Es ist das logische Gesetz der Gattungen, welches es verstattet, die Dinge

---

Gefühl des Überweltlichen (1932) als Gef. d. Überw., Sünde und Urschuld (1932) als Sünde u. U.; Gottheit und Gottheiten der Arier (1932) als Gottheit d. Ar.

1) Kant, Nachlaß, Akademie-Ausgabe, Bd. 17, S. 364, Nr. 3957.

der Wirklichkeit zu ordnen. Ohne das Allgemeine keine Erkenntnis des einzelnen! Zu dem Gesetz der Gattungen gesellt sich das Gesetz der Arten oder der Spezifikation, und beide münden in die lex continui in natura, das Gesetz der Kontinuität und Affinität der Formen und Dinge. Durch Grade der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit ist jedes mit jedem verbunden[1]), und es ersteht die Idee eines vollständigen Ganzen, in welchem jedes Glied dem andern verwandt ist. Damit bereitet der transzendentale Idealismus einer neuen konkreten Schöpfungsschau den Boden (Nr. 5). Es wird unsere fünfte Aufgabe sein zu zeigen, wie diese sich bei Otto entfaltet. Damit ist der eine der Umkreise abgesteckt, den nach Otto die Religionswissenschaft abzuschreiten und inhaltlich zu bestimmen hat. In dem die Religionswissenschaft den Umkreis abschreitet und den Inhalt des Kreises bestimmt, ist nach Otto eben diese Religionswissenschaft Theologie (Nr. 6).

1. Der Realismus. Die idealistische Lehre von der Erfahrungswelt als Erscheinung ist das Fundament von Ottos religionsphilosophischem und theologischem Denken. Sie ist selber eminent realistisch.

Die Transzendentalphilosophie erhob den Anspruch, den empirischen Realismus zu begründen, indem sie sich anheischig machte, die Gegenstandskategorien aus der transzendentalen Apperzeption abzuleiten. Die Gegenständlichkeit der Erfahrungswirklichkeit sollte gesichert werden. Anders ausgedrückt: der transzendentale Idealismus ist empirischer Realismus. Er löst die Wirklichkeit nicht in bloßen Schein auf, noch behauptet er eine Entstellung der Wirklichkeit durch das auffassende Subjekt, sondern diesen beiden Irrwegen tritt er entgegen und begründet die echte Gegenständlichkeit des Entgegenstehenden.

Die Art der Begründung kann hier nicht diskutiert werden. Vermerkt sei nur, daß Fries über die Kantische „Deduktion" der Kategorien an der Hand der Urteilstafel hinausgeht und Einheit und Notwendigkeit, die „notwendige synthetische Einheit im Wesen der Dinge" (Kant-Fries S. 62) aus dem Grundwesen der Vernunft ableiten will. Diese Ableitung aus dem Prinzip der erkennenden Vernunft ist schon an sich nicht „subjektivistisch", vielmehr hat gerade sie den Kontakt von Subjekt und objektiver Wirklichkeit im Auge, in welchem die gegenständliche Welt entsteht. Sie ist dessen inne, daß die Welt nicht die Summe von Wirklichem überhaupt ist, sondern daß eine solche Summe,

---

1) Vgl. den Anhang zur transzendentalen Dialektik; darin „Von dem regulat. Gebrauch d. Ideen".

die ein bloßes Chaos wäre, eine Welt erst wird, indem das Wirkliche zu einem Ordnungsganzen *für uns* sich ordnet. So entdeckt sie die echte Objektivität und Subjektzugewandtheit der gegenständlichen Welt. Insbesondere aber sind Fries und Otto durch die viel diskutierte Grundthese vom „Zutrauen der Vernunft zu sich selber" (a. a. O. S. 60) gegen den Vorwurf, subjektivistisch sein zu *wollen*, geschützt. Sie *wollen nicht* Subjektivisten sein. Vielmehr wollen sie gerade mit dieser These den letzten Rest von Subjektivismus überwinden. Das Zutrauen der *Vernunft* zu sich selber ist ja vernünftigerweise nicht ein Vertrauen zu beliebigen Einfällen, sondern die Bejahung dessen, was rein im Wesen des Erkennens als Gerichtetheit auf Sein und Wahrheit liegt. Die Gerichtetheit auf Sein und Wahrheit aber ist streng wesensmäßig Bezogenheit auf Sein und Wahrheit. Ist die Vernunft durch jene Gerichtetheit auf Sein und Wahrheit definiert, so ist sie wesensmäßig auf diese letzteren bezogen und keine „innersubjektive" Kraft. Die Wendung des heutigen Denkens zur Anthropologie bereitet den Boden zu einem neuen Verständnis der Fries-Otto'schen anthropologischen Kritik der Vernunft. Sie wird zugleich an Fries zu lernen haben, daß Wirklichkeitskontakt nicht in „existentiellen", „dialektischen" Einfällen, die als „Ansprüche" nach außen projiziert werden, gewonnen wird, sondern daß eben Einheit und Notwendigkeit die Grundkategorien vernünftigen Denkens sind.

Ist dabei die Rede von einer Produktion von Vorstellungen aus dem Vermögen oder der Anlage des Subjekts, so ist diese Rede streng auf die eben gekennzeichnete Basis zu beziehen. Auf der Ideengrundlage a priori gründet der Trieb der Vorstellungsbildung [D. H. a) S. 152, 163; b) S. 141, 152], heißt es bei Otto. Aber durch die Ideen wird das Wesen der Dinge erkannt (Kant-Fries, S. 50), und aus der unmittelbaren *Erkenntnis* der Vernunft selber gehen die Ideen hervor. Diese Erkenntnis ist nach der Kant-Fries'schen Religionsphilosophie formal, soweit es sich um das rein logische Gefüge der Idee handelt, und die formale Idee bedarf der Verinhaltlichung durch die „praktischen Gehalte". Diese aber werden nach der gleichen Schrift dem *Erleben* zuteil und werden dem Erleben *gegeben*: man wird ihrer *inne* (a. a. O. S. 74). Die Idee im Sinne des Heiligen aber ist bereits gehalterfüllt. Heißt sie Ideen*grundlage*

[D. H. a) 163; b) 152], so ist dabei bereits jener reale Wesensgrund vorausgesetzt, den die West-östliche Mystik als transzendenten Grund der Seele expliziert. Der „Druck von innen", der die Vorstellungsentwicklung vorwärts treibt und die dunkle Ideengrundlage a priori auswickelt [D. H. a) S. 152; b) S. 141], ist ein wirklicher Druck, der aus dem Grunde kommt und der von innen her den Menschen drängt, wie auch die religiöse Vorstellung nicht nur „ein jenseitiges Etwas" im Auge hat, sondern die Vorstellung ist „von einer Wesenheit, einem wirkenden Realen numinosen Charakters [D. H. a) S. 163; b) S. 152]. Es ist daraufhin fehlgegriffen, bei Otto eine subjektivistische und eine realistische Linie einander entgegenzustellen, ja auch nur zu unterscheiden [1]). Die subjektivistische Linie ist die realistische; denn nicht Reize bringen assoziativ religiöse Vorstellungen zustande, sondern der Ideengrund, die Idee als Realität und tragender Grund macht sich im Subjekt geltend [2]). Die realistische Linie ist die subjektive; denn nicht dringen okkulte Kräfte auf das „natürliche" Ich ein, sondern dem Selbst öffnet sich das innere Auge, um durch die Dinge hindurch den Abglanz der Wesensfülle, um in der Erscheinung die Idee zu ahnen [3]). Es ist ja das Gefühl, aus dem

---

1) Dies ist der Irrtum in der umsichtigen Darstellung, die P. Seifert von Ottos Religionsphilosophie gibt.

2) Daß die räumlichen Schemata des „von innen" und „von außen" in der religiösen Sprache Bilder sind und trotz ihrer Unvermeidlichkeit in letzter Tiefe versagen, ist klar. Denn Gott ist — kein räumliches Ding. Von außen und von innen zugleich ergreift er den Menschen. Im Verhältnis zur „profanen" Wirklichkeit wird hier stets das „von innen" zu betonen sein, doch im Verhältnis zum Subjektivismus nicht das bloße „von außen". Denn dann würde Gott ein Ding, das von dem denkenden Subjekt mit Recht in Zweifel gezogen wird. Vielmehr ist hier auf den gemeinsamen Grund des Innen und des Außen zu verweisen, auf die Macht, die Außen und Innen durchgreift. (Vgl. z. B. die ergründende Analyse der Anfechtungen bei Luther, Auslegung der Bußpsalmen, 1517, Weim. Ausg. 1, S. 176.) Otto hat in der Analyse des Verhältnisses von Wort und Geist das hier in Frage kommende Problem meisterhaft behandelt und Perspektiven eröffnet, die sowohl prinzipiell wie für das Otto-Verständnis der Würdigung noch harren (Die Anschauung vom Heiligeu Geiste bei Luther, 1898, S. 45 ff.).

3) Darum kann auch mit dem von Otto gebrauchten Bilde des die religiöse Divination veranlassenden „Reizes" weder auf den religiösen Subjektivismus

die Vorstellung, die nicht die Idee, sondern eine Vorstellung von der Idee ist, hervorgeht, und das Gefühl ist grundsätzlich das Vermögen, etwas zu erfühlen. Es ist selber das Vermögen der Ideen, und darum ist umgekehrt die Idee — Realität, die selber dem Menschen — erscheint. Darum ist es nur eine Umschreibung der alten Ideenlehre, wenn nach Otto das numinose Gefühl „dämmernd und dunkel den ontologischen Vorstellungskeim des ‚Übernatürlichen' impliziert" (Gef. d. Überw., S. 52). Ein ontologischer Vorstellungskeim impliziert nicht Phantasien, sondern er ist die Form, in der ein ὄν, ein Seiendes, vorgestellt wird, und es wäre kein Seiendes für uns, wenn nicht die Vorstellung es ergriffe. Die Vorstellung ist nicht das Widerspiel der Wahrnehmung, sondern sie ist die bewußte Erfassung des Gewahrten.

Aber dabei ist nun in der Tat in eminenter Weise das Subjekt mit seiner Verfassung, seiner Geisteslage und seiner Haltung beteiligt. α) Die ihm eigene Produktivität ist „schöpferische" Kraft im Verhältnis zu den sinnlich-empirischen Reizen [D. H. a) S. 149; b) 138 f.]; aber was vom immanent psychologischen Standpunkt als schöpferisch erscheint, das ist in Wahrheit Kontakt mit einer höheren Realität, mit einem Seienden einer anderen „Realitätsklasse" [D. H. a) S. 149; b) S. 138]. Spontan, nicht durch Reize nezessitiert, entspringt die religiöse Intuition, wird das Auge des Numinosen gewahr (Gef. d. Überw., S. 35). β) Wie die Phantasie bei Schleiermacher das Organ der religiösen Vorstellungsbildung ist, und wie bei Kant die produktive Einbildungskraft das „tätige Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen" ist, so ist es auch für Otto ein produktives Vermögen, welches die Welt der bloßen Reize belebt und beseelt, indem es als Leben und seelische Kraft dem Leben und der Seele des Wirklichen sich offenhält. Die Produktion ist dort ein notwendiges Moment echter und sachlicher (!) Erkenntnis, wo es sich um die lebendige Begegnung und den lebendigen Kontakt mit einer „Realitätsklasse" handelt, deren eigenster Charakter es ist, an Seele und Gemüt, an Herz und Geist des Menschen zu appellieren oder sie — — „anzusprechen". Wie Kant, Schleiermacher, Fries und de Wette, wie Fichte, wie die Romantiker und Klassiker hat Otto die Phantasie realistischer eingeschätzt als die Phantasten, die in ihren Produkten nur Phantastereien sehen. Ohne den Beitrag des Subjekts gibt es keine lebendige und gehaltvolle Welt. Als lebendiges Ich ruft das Subjekt aus dem Wirklichen die ihm gemäßen Gehalte an den Tag.

---

noch auf den Irrationalismus Ottos geschlossen werden (so Eisenhuth). Zusammenfassend über den Begriff des Reizes äußert sich Otto, Gef. d. Überw. S. 43 f.

„Unabhängig und unterhalb aller Verstandesoberfläche" „ruht" „all jenes Erkennen, Einsehen und Sinnfassen, all jenes Vermögen höherer ‚Urteilskraft' aus Ideen, die in den Urteilen des ‚Gewissens', der ‚inneren Stimme', des ‚Zeugnisses des Geistes von innen her' hervorbricht und dann vor unser Bewußtsein tritt. Und erst hier in diesem Zentrum selber erblüht die Kraft und die unmittelbare Gewißheit aller idealen, vornehmlich auch aller religiösen Überzeugung. Erst was in ‚den Grund' drang und hier sich bewährte, wird uns Wahrheit, und unerschütterliche Wahrheit" (W.-ö. M., S. 287).

γ) Ist die Rede von der Erzeugung der Ideen selbst, nämlich von „immer vorwärtstreibender Ideenerzeugung" [D. H. a) S. 152; b) S. 141], so ist damit ganz recht und exakt ausgesprochen, was Otto an anderer Stelle in folgender Weise bündig formuliert hat: „So ist Religion allerdings durchaus Erzeugnis von Geschichte" [a. a. O. a) S. 220; b) S. 203 f.], wobei die Fortsetzung zu beachten ist: „sofern (!) nur Geschichte einerseits die Anlage für die Erkenntnis des Heiligen entwickelt und anderseits selber, in Teilen, Erscheinung des Heiligen ist."

Selbstverständlich werden Ideen in der Geschichte erzeugt. Religiöse Ideen werden nach Otto erzeugt durch die Erscheinung des Heiligen, die selber ihre Geschichte hat und wesenhaftes Geschehen oder Geschichte ist. In solchem Sinne hat bereits die Kant-Fries'sche Religionsphilosophie das Wesen der Geschichte neu entdeckt, und Otto rühmt in de Wette den genialen Denker, der die Geschichte selber — „in Teilen", wie es im Heiligen heißt — als Erscheinung des Heiligen auffassen lehrte. Die „Ideenerzeugung" also hat zum Korrelat die Realität des Heiligen selbst, und das produktive Vermögen der religiösen Ideenbildung ist die Divination der Propheten und der Seher, die die Macht haben, anderen das Auge zu erwecken [vgl. D. H. a) Kap. 21 ff.; b) Kap. 20 ff.; ferner Gef. d. Überw., S. 36 und 79]. Und hier stehen nicht mehr wie unter α profane und religiöse Betrachtung einander gegenüber. Sondern das prophetische Bewußtsein der Begnadung und der Sendung schließt selber ein Bewußtsein der persönlichen Vollmacht, die ein Neues vorzuführen (producere!) vermag, ein.

Die Entdeckung des produktiven Vermögens in der religiösen Ideenbildung ist religionspsychologisch fundamental. Darum ist sie auch für das Verständnis der christlichen Ideenbildung bis hin zu deren theologischer Auswicklung grundlegend. Die persönliche Bindung an die Person des Meisters findet hier gegenüber der modernen Christologie ohne Christus ihre prinzipielle Begründung, und die im Neuluthertum übliche Ausschaltung der Person des Verkündenden zugunsten des reinen, „objektiven" Worts (als ob ein Wort etwas anderes sein dürfte als eine Brücke von Subjekt zu Subjekt) enthüllt sich als Widerspruch zur Wesensstruktur des religiösen Lebens, das von Person zu Person geweckt wird und eben dabei in eigener, persönlicher Überzeugung geweckt wird [vgl. D. H. a) S. 177 ff.; b) S. 166 ff.].

Ebenso ist die Entdeckung des produktiven Vermögens der religiösen Ideenbildung der Durchbruch durch den Zwiespalt zwischen historischer und theologischer Betrachtung, der Quell eines neuen theologischen Geschichtsbegriffs. Davon mag bei einer anderen Gelegenheit zu reden sein.

2. Die Ideenlehre. Es sollte nicht nötig sein, ein Wort darüber zu verlieren, daß auch die regulative Idee im Sinne Kants kein bloßer Gedanke ist. Die Ideen sind die Prinzipien, nach denen die Welt geordnet gedacht werden muß, um als Welt erkennbar zu sein. Ihre Gültigkeit ist die Voraussetzung aller Erkenntnis und aller Erfahrung. Ja, alle Verbindungen im empirischen Vernunftgebrauch sind so anzusehen, „als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige nur ein schwaches Nachbild ist" (Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 706 [1])). Also, sogar die Hypostasierung und Personifizierung der Idee ist denknotwendig. Die Eingrenzung aber auf den „regulativen" Gebrauch bedeutet keine Herabsetzung der Idee zu einem bloß heuristischen Instrument, sondern R. Otto hat ganz richtig gesehen, wenn er in dieser Eingrenzung die Ehrfurcht vor dem unantastbaren Geheimnis wirksam fand, das durch die menschliche Vernunft nicht durchschaut werden kann (vgl. W.-ö. M., S. 390 und dazu Kr. d. r. V., S. 705: daß dem „empirischen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee ... zum Grunde liegt, die an sich selbst niemals adäquat in der Erfahrung kann dargestellt werden").

Dieser Gesichtspunkt führt das Denken Ottos über Kant hinaus zur konstitutiven Bedeutung der Idee. Aber diese Weiterführung geschieht nicht, ohne daß Kant mit Recht als der Wiederentdecker der Idee im echten und substantialen Sinne anerkannt wird.

Spricht also Otto von der Idee, so ist der idealistische und echte Begriff der Idee festzuhalten. Sie ist kein bloßer Gedanke, keine Vorstellung, sondern — Realität, — „als ein eigenes und selbständiges Leben" stellt die Idee sich dar (Fichte). Fries folgend, aber völlig Fichte parallel behauptet nun Otto die Unmittelbarkeit der Ideenerkenntnis: die Reflexion wird sich der Idee bewußt, deren die Ver-

1) Auch fernerhin werden wir die 2. Aufl. zitieren.

nunft unmittelbar inne ist, d. h. der sie selber real eingewurzelt ist (vgl. Kant-Fries, S. 76 und W.-d. M., S. 344).

Die Wendung zum konstitutiven Charakter der Idee teilt R. Otto mit anderen namhaften Transzendentalphilosophen wie B. Bauch und R. Hönigswald. Ein für Otto besonders kennzeichnender Zug ist dabei der Rückgang auf den lebendigen Erkenntnisprozeß. Der Sinn, den das Erkennen unmittelbar bei sich trägt, ist der Gegenstand seiner Analyse, und hier ist seine Behauptung, daß es notwendig nach Totalität strebt und darum ebenso notwendig einen Urgrund, in welchem das Weltganze gründet, unmittelbar voraussetzt. Und gerade dies ist die These Kants selber.

Die Grundsätze, die in den Ideen gedacht werden, wie die Prinzipien der Sparsamkeit der Grundursachen, der Mannigfaltigkeit der Wirkungen und einer daher rührenden Verwandtschaft der Glieder der Natur werden nicht empirisch gewonnen, sondern sind transzendentale Prinzipien, die selber erst das Systematische der Naturerkenntnis hervorgebracht haben. Sie geben „einen mächtigen Grund" ab, „die hypothetisch ausgedachte Einheit für gegründet zu halten". „Man sieht es ihnen deutlich an", daß sie jene Regeln „an sich selbst für vernunftmäßig und der Natur angemessen urteilen und diese Grundsätze also direkt und nicht bloß als Handgriffe der Methode ihre Empfehlung bei sich führen" [1]). „Auf solche Weise aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen" [2]). So

---

1) In dem gleichen Abschnitt wie oben S. 19 Anm.; Kr. d. r. V., S. 689. Vgl. auch eben daselbst — und zwar unter dem Obertitel: Kritik aller spekulativen Theologie — S. 681 die gewichtigen Worte über die Idee der Vernunfteinheit des Wirklichen, welche z. B. den Versuch leitet, die Varietäten und die verschiedenen Elemente auf eine einzige Gattung zurückzuführen: „Man möchte vielleicht glauben, dieses sei ein bloß ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich soviel als möglich Mühe zu ersparen, und ein hypothetischer Versuch, der, wenn er gelingt, dem vorausgesetzten Erklärungsgrunde eben durch diese Einheit Wahrscheinlichkeit gibt. Allein eine solche selbstsüchtige Absicht ist sehr leicht von der Idee zu unterscheiden, nach welcher jedermann voraussetzt, diese Vernunfteinheit sei der Natur selbst angemessen, und daß die Vernunft hier nicht bettele, sondern gebiete, obgleich ohne die Grenzen dieser Einheit bestimmen zu können."

2) Sperrungen von Kant. Fünftletzter Absatz der Kritik aller spekulat. Theologie, Kr. d. r. V., S. 725.

weit es sich um die Erkenntnis in actu handelt, spricht ihr auch Kant mit dem Selbstvertrauen das Vertrauen auf die Gültigkeit ihrer metaphysischen „Annahmen" zu. An diese Seite des Kantischen Denkens knüpft Otto nicht nur an, sondern er reproduziert sie in streng Kantischer Weise. Ihn interessieren die unumgänglichen Implikationen des Erkenntnisprozesses; denn ihn interessiert das Erkennen im lebendigen Prozeß und Progreß der Wirklichkeitsergreifung.

Die Kantische Eingrenzung auf den regulativen Gebrauch ist daraufhin der Gegenstand einer doppelten Auseinandersetzung Ottos mit Kant. Erstens entnimmt er ihr richtigerweise jenes Motiv der Überschwänglichkeit der Idee, wie es insbesondere auch von N. Hartmann als letzter Gehalt der Kantischen Ideenlehre herausgearbeitet wurde. Zweitens tut Otto nach diesem ersten Schritt den zweiten Schritt zum Transzendenten, indem er den Leitfaden der praktischen Philosophie Kants aufnimmt: wie Kant auf der Basis des kategorischen Imperativs und d. h. der moralischen Sinngebung die „praktische" Realität der Ideen behauptete, so behauptet Otto diese Realität auf Grund der Sinngebung, die auch schon dem Erkennen immanent ist. Es wird hier die Intuition einer Erkenntnis entworfen, in der die Grenzen zwischen den verschiedenen Erkenntnisschichten ebenso wie die Grenzen von Theorie und Praxis überwunden werden in einer religiösen Einheitsschau, für die der letzte Sinngrund als Grund aller Sinngebung praktisch „konstitutiv" ist. Die Ideenlehre Ottos geht vom Sinn des Erkennens aus und zielt auf eine religiöse Grundlegung von Erkennen und Gestalten, von Sinnerfassung und Sinngestaltung. Sie ist der Ausdruck eines gläubigen Realismus.

Die unten zu besprechende Entwicklung der Ideenlehre Ottos bestätigt diesen Gesichtspunkt. Ist zunächst die theoretische Gottesidee nur „kalte und formale Metaphysik" (Kant-Fries S. 73), die nachträglich durch die praktisch-ethischen Motive belebt und durch „die praktische Seite des vernünftigen Geistes" verinhaltlicht wird, so rückt je länger, je mehr die gehalterfüllte Einheit des Göttlichen in das Zentrum. Die Gehaltsfülle dieser „Einheit" entwickelt Otto mit ungemeinem Spürsinn für den Sinnreichtum, der in dem religiösen Wort „das Eine" gelegen ist, in der West-östlichen Mystik, S. 54 ff.

3. Transzendentale Theologie. In Anlehnung an Fries wird für die Zusammensetzung der Welt und dafür, daß es überhaupt eine gibt und eine solche, eine „einheitliche Ursache" gefordert. Das Motiv der Weltzusammensetzung ist in diesem Zusammenhang ein Novum gegenüber Kant. Es ist „die Kategorie der Gemeinschaft", auf der Ottos Ableitung fußt. Dies scheint eine Einzelfrage zu sein. Aber an ihr vollzieht sich die radikale Abwendung von dem Kausalschema des Aufklärungs-Deismus. Gott ist nicht vorgängige Ursache, sondern gegenwärtiger Quell, er ist nicht Ursache,

sondern die Einheit stiftende und die Welt umklammernde Macht. Und nun entdeckt Ottos für Sprachnuancierungen so ungemein feinfühliges Ohr Momente bei Kant, die von der bisherigen Forschung durchaus übersehen wurden und die zu den eigensten Intentionen Ottos hinüberleiten. Es wird für Otto wichtig, wie Kant in tastender Umschreibung und „mit eigentümlich vagen Ausdrücken, die deutlich nicht Begriffe, sondern Ideogramme sind" (W.-ö. M., S. 345 f.), Gott als ein *allbefassendes* Wesen bezeichnet (Kr. d. r. V., S. 714) oder wie er der Gottesidee die Funktion gibt, daß „*unter dem Schutze eines solchen Urgrundes*" (Kr. d. r. V., S. 706) die systematische Einheit des Weltganzen aufgesucht würde. Das Motiv der *Zusammenfassung* des Seienden zur Einheit ist für Otto grundlegend. Er findet es bei Kant, wenn dieser von der einigen Ursache „*aller* kosmologischen Reihen" spricht (W.-ö. M., S. 388 zu Kr. d. r. V., S. 712). Dabei führt Otto gerade an diesem entscheidenden Punkt die Gedanken Kants in originaler Weise weiter und vertieft so den Sinn des transzendentalen Ansatzes. Otto ist original, indem er jenen bei Kant sekundären Gedanken der Synthesis der kosmologischen Reihen in den Mittelpunkt stellt und aus ihm das Prinzip der „*Gemeinschaft*" *des Seienden* gewinnt.

In der Kant-Fries'schen Religionsphilosophie (S. 69 ff.) wird umfassend und ergründend dieser Zusammenhang von Gottesidee und Kategorie der Gemeinschaft herausgearbeitet. Es geschieht bei Otto im Zuge seiner Fries-Darstellung in jener eigentümlichen Durchdringung der Kant-Fries'schen und der eigenen Gedanken, die für jene Schrift so charakteristisch ist, und es verhüllt sich, wie ungemein schöpferisch Otto gerade mit dieser Schrift gewesen ist. Die Idee der Gottheit als tragender Grund der Gemeinschaft des Seienden ist *originale Intuition Ottos*. Nur eine sehr knappe und gerade nicht die Idee der Gottheit betreffende Bemerkung von Fries liegt ihr zugrunde (J. F. Fries: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, Bd. 2, 1831 ^{2}, § 124, S. 183), und abgesehen von dem oben gegebenen Zitat ist für Kants Ableitung der Gottesidee im allgemeinen das Kausalschema der Leitfaden.

Otto entwickelt statt dessen die Intuition eines gegenwärtig und wirkend das Wirkliche zur Einheit und Ganzheit zusammenschließenden lebendigen principium. Er scheint damit in die Nähe des von ihm selber abgelehnten Motivs zu geraten, das Band der Dinge oder vinculum zu hypostasieren, was er Spinoza und Schelling gerade zum Vorwurf macht (Kant-Fries, S. 72; vgl. auch Gef. d. Überw., S. 223 f.), die Gott als vinculum der Welt immanent sein lassen. Diesem Pantheismus stellt Otto die Idee des transzendenten Ur-

grundes entgegen. Aber was noch wichtiger ist, mit eben dieser Idee wendet sich Otto gegen die Anwendung des Schemas von Ursache und Wirkung auf das Gott-Welt-Verhältnis. Dieses Schema ist da in keiner Weise überwunden, wo man an Stelle der Ursache den Ursächer setzt, und so geschieht es gemeinhin noch immer in der Theologie. Indem Otto gegen Pantheismus und Kausalitätsschema sich wendet, vollzieht er als Theologe die Wendung zur Transzendentalphilosophie, und die „kopernikanische Wendung" Kants wird zum Fundament seiner Gottes- und Weltlehre.

Die aufgewiesene Grundlegung der Gottesidee wird zur Basis einer dreifachen Entfaltung und Auswertung der transzendentalen Prinzipien. Erstens vollzieht jetzt Otto in Anknüpfung an deutliche Kantische Ansatzpunkte jenen Übergang vom „Begriff" zum „Ideogramm", vom rationalen Gegenstand zur unerfaßlichen Tiefe des Numinosen. Zweitens führt die Lehre von der transzendentalen Apperzeption zu einer radikalen Neubegründung des Gott-Welt-Verhältnisses (s. Abschnitt 4). Drittens wird die Kantische Lehre von der Erscheinung zur Grundlage einer neuen gläubigen Wirklichkeitsschau (s. Abschnitt 5).

Wenn Kant von jenem „allbefassenden Wesen" spricht, so steht nach Otto „keinerlei Begriff mehr" vor uns, „sondern nur das Ideogramm eines rein in inexplizibilem numinosen Gefühle Gefaßten, eines alles Rationale überschreitenden Irrationalen" (W.-ö. M., S. 346).

Für das Verständnis der Religionsphilosophie Ottos grundlegend ist, daß das Numinose hier selber im reinen Zusammenhang der Analyse des Weltbegriffs auftaucht. Die Besinnung auf die Tiefe des Weltzusammenhangs führt selber vor das Numinose. Daß an Stelle der Verursachung der kosmologischen Reihe der Einheitszusammenhang der Wirklichkeit tritt, ist ein genialer Durchbruch durch die religiös irrelevante ätiologische Fragestellung und religiös nicht zu fruktifizierende ätiologische Antwort zur Intuition des gegenwärtig schaffenden und gegenwärtig die Welt umspannenden Grundes. Sein allbefassender Charakter und seine Gegenwärtigkeit umschließen mit allen Räumen auch alle Zeiten in der Blickstellung, die die biblische Sprache in die Worte faßt: „Wie ein Tag und wie eine Nachtwache." —

Wie nach Kant „das absolute All der Größe", das Weltall, keine mögliche Erfahrung etwas angeht (Kr. d. r. V., S. 511), so ist auch für Otto das „wesent-

liche Befassende“ aus der Reihe der Erscheinungen herausgehoben und nicht eine „Summe von Addenden“ (W.-ö. M., S. 389), und wie für Kant eben die Idee des Alls der Realität der Leitfaden ist, um in der Welterfahrung die „zweckmäßige Einheit der Dinge“ aufzusuchen (Kr. d. r. V., 714), so bezieht auch Otto auf jenen Urgrund nicht nur das Weltganze, sondern die konkreten Ganzheiten des organischen Lebens. Nach Otto weisen auch diese „Einzeltota“ auf ein letztes, sie zusammenfassendes Einheitsprinzip zurück und sind selber „ohne die Nebenbestimmung des“ in ihnen waltenden „Wesentlichen“ nicht zu denken; sie sind selber „Schattenrisse der Idee“, und weil Schattenrisse, darum „notwendigerweise immer nur von undeutlicher und schwankender Anwendung“ (W.-ö. M., S. 389). M. a. W. gerade das vermeint Rationale erweist sich hier als Schattenbild und unzulängliches Abbild der überschwänglichen Idee.

Tritt hier an der Idee das Irrationale und Unbegriffliche mit besonderer Intensität hervor, so erzeigt sich eben in dieser überschwänglichen Art die Idee als Grundlage des natürlichen Seins und der natürlichen Erkenntnis. Demnach ist auch die biologische Erfassung von Ganzheiten und Totalitäten immer nur möglich unter Voraussetzung eines zugrunde liegenden „Wesentlichen“, und nicht etwa wird nach Maßgabe der natürlich erfaßbaren Ganzheiten der zugrunde liegende Ursprung, das „Prinzip“, gedeutet: „Nicht dieses wird nach jenen erkannt. Sondern jene werden, soweit sie überhaupt erkannt und verstanden werden, immer als Schattenrisse der ‚Idee‘ selbst notdürftig gedeutet“ (W.-ö. M., S. 389). *Also liegt die religiöse Erfahrung nicht abseits der natürlichen und rationalen Erkenntnis, sondern diese selber gründet im „Erfühlen“ der „Tiefe der Dinge“. Die natürliche Erkenntnis selbst hat nach Otto eine theologische Grundlage, und die Theologie ist Grundlegung der natürlichen Erkenntnis.*

Sine tuo numine
Nihil est in homine,
Nihil est innoxium.

4. In der *transzendentalen Apperzeption* haben nach Kant die Kategorien der Erkenntnis des Gegenstandes und in Kants Sinn eben darum die Kategorien des Erkenntnisgegenstandes ihre Quelle. Otto entnimmt dieser Anschauung zunächst die Lehre von

der Wahrnehmungswelt als Erscheinung. Diese idealistische Lehre war von Anfang an die Achse seiner Religionsphilosophie und ist der Kern seiner theologischen Schöpfungslehre geblieben. Ihm schenkte diese Lehre dieselbe innere Befreiung vom Kausalmechanismus, wie einst Fichte und de Wette sie an Kants transzendentalem Idealismus gewonnen hatten. Es gibt „eine Welt frei von Naturgesetz, von Mathematik und Mechanik", so formuliert Otto selber den Ertrag der „großen befreienden Lehre vom transzendentalen Idealismus" (Kant-Fries S. 27). Aber diese Befreiung wäre mißverstanden, wenn sie nicht zugleich als Freiheit zur Welt verstanden würde. Wenn die Welt Erscheinung ist, so muß sie Erscheinung von etwas sein, und nun verknüpft Otto Luthers Intuition von der Welt als Larv und Mummenschanz Gottes mit dem transzendentalen Idealismus. Die Welt ist verhüllende Erscheinung des Göttlichen. Otto selber hat für diese Konzeption den Terminus „Theopantismus" geprägt, und seine West-östliche Mystik entwickelt in immer neuen Nuancen den Charakter der Einheitsschau, für die das Viele in dem Einen, prinzipiell zugrunde Liegenden befaßt ist.

Zur Wiedergewinnung dieser Konzeptionen kommt Otto durch den transzendentalen Idealismus. Aber nun muß das spezifisch transzendentale Motiv ins Auge gefaßt werden. Die transzendentale Apperzeption ist die reine, ursprüngliche Einheit des Bewußtseins. Sie macht nach Kant aus der Vorstellungsmannigfaltigkeit ein Ganzes. Mit der transzendentalen Apperzeption ist die Möglichkeit gegeben, Begriffe zu verknüpfen und so den Zusammenhang des Wirklichen zu erfassen. „Um den einfachen Satz bilden zu können, der Himmel ist blau, bedarf es der Einheit und Selbigkeit des Bewußtseins. Denn nur wenn ‚Himmel' und ‚blau' vom selben einen Bewußtsein besessen und umspannt werden, kann die Verbindung vollzogen werden, kann die Kopula ‚ist' zwischen beide treten" [1]). Aus der Lehre von der transzendentalen Apperzeption folgt ferner: „Teleologische Ansichten entspringen aus der inneren Erkenntnis des Geistes selbst" (Kant-Fries S. 48 Anm.).

Zunächst freilich fand Otto in der Kantischen Lehre zugleich einen „seltsamen Sinn", der in die Irrwege des Fichteschen Akosmismus geführt habe. Später revidiert er sein Urteil über Fichte (W.-ö. M. S. 303 ff.), und das Auffallende und Bemerkenswerte ist, daß er nicht vom „Subjektivismus" abrückt, sondern immer tiefere Erkenntnisse aus der Lehre vom transzendentalen Subjekt und seinem Primat vor dem Objekt entfaltet.

1) Naturalistische und religiöse Weltansicht, 1909[1], 1929[3], S. 242 f. Sperrungen nicht von Otto.

Der transzendentalen Apperzeption ist der ganze Bereich des Objektiven zugeordnet. Es ist das Selbst, für welches das Wirkliche zur Welt wird. Darum ist die Welt eine Funktion des transzendentalen Subjekts. An dieser Stelle begegnen sich Ottos Forschungen über Kant und über die Mystik. Einerseits entdeckt Otto „religionsgeschichtlich" hinter der Idee der transzendentalen Apperzeption den intuitus mysticus. Auch Kant kennt den Seelengrund (W.-ö. M. S. 344). Auf der anderen Seite wird damit das philosophische Problem nicht abgeschoben. Sondern nun wird umgekehrt der intuitus mysticus durch den Transzendentalismus in seinem Sinn erleuchtet. Otto beobachtet, wie dem mystischen Intuitus Ich und All sich zur Einheit zusammenschließen und prägt für diese Sichtweise jenen Ausdruck „Einheitsschau", den er der „Innenschau", der die Welt entsinkt, entgegenstellt. Aber nun bleibt er bei dieser Unterscheidung nicht stehen, sondern er führt jene Einheitsschau, in der das Ich mit dem Weltganzen sich eint, auf das Schema der Innenschau zurück. In den Dingen erkennt das Ich sich selber.

In bedeutsamen und für die Schöpfungslehre Ottos grundlegenden Erörterungen (West.-östl.M. S. 356 ff.) wird der Weg der Einheitsschau als Abart des Weges der Innenschau erkannt und d. h., die Schau des Weltganzen wird auf die transzendentale Apperzeption zurückgeführt [1]). Die religiöse Erkenntnis des Wesenhaften in der Welt ist — Selbsterkenntnis. Diese Selbsterkenntnis vollzieht sich allein auf dem Grunde des göttlichen Selbst und im Grunde in diesem Selbst, das selber in den Dingen erscheint.

So sind hier Theologie, Anthropologie und Kosmologie in ausgesprochener Weise personalistisch geprägt. Der transzendentale Idealismus ist der philosophisch adäquate Ausdruck des Personalismus. Diesen Personalismus unterstreicht, vertieft und vollendet R. Otto, indem er einerseits entwickelt, wie der Natur der Sache und d. h. hier dem Personalismus selber entsprechend die allgemeinen und impersonalen Ausdrücke wie „das Leben", „die Wahrheit" usw. zur Bezeichnung der Gottheit sich einstellen (Sünde u. U., S. 67 f. Anm.), und anderseits zeigt, wie diese impersonalen Ausdrücke, zumal der des esse und der essentia, spezifisch personalen Sinn gewinnen (vgl. W.-ö. M. das Kapitel Mystik und Ethik, S. 290 ff., in welchem Abschnitt 3 den Titel hat: „Das mystische esse als Gesinnung", und das Kapitel: „Sein und Liebe" S. 296 ff.).

Indem der transzendentale Idealismus die gegenständliche Welt

---

1) Vgl. dazu meine ausführlichere Erörterung in: Grundfragen der Theologie Rudolf Ottos, 1931, S. 13 ff.

dem transzendentalen Subjekt zuordnet, entwickelt er eine personalistische Konzeption des Weltgrundes und der Weltsetzung. Der transzendentale Idealismus ist selber die wissenschaftliche Formulierung des Schöpfungsgedankens von der Ebene des Ich-Weltverhältnisses her. Denn er konstruiert nicht eine causa des Wirklichen überhaupt, sondern er konstruiert das Ich-Weltverhältnis als dem transzendentalen Ich entspringend und die Gottesidee als das ursprunghafte Selbst, in welchem die Ich und Welt umspannende transzendentale Apperzeption verankert ist.

(Es verbinden sich der Personalismus und die Einheitsschau, und so enthüllt sich das sachliche Interesse, das Otto daran hatte, bei Śankara und bei Meister Eckhart zugleich mit der Einheitsschau den theistischen Personalismus nachzuweisen.

Den Sinn jener Einheitsschau faßte Otto in drei Thesen: 1. Vieles wird als eins geschaut (und so erst recht erschaut[1])). 2. Vieles wird im Einen geschaut. 3. Das Eine wird im Vielen geschaut.)

Besonders aufschlußreich ist, daß Otto in solchen Zusammenhängen den wichtigen Satz Fichtes hervorkehrt: „Der Begriff daher ist der eigentliche Weltschöpfer" (Fichte, Sämtl. Werke, 1845, Bd. 3, S. 454, vgl. Ottos Interpretation, West-östl. M. S. 312 ff.). In der Interpretation Fichtes führt Otto aus, wie hier die Dinge zum „Prisma" Gottes werden (West-ö. M. S. 313). Es ist nach Otto eine „Lehre von der Verkleidung des wahren Objekts durch die Auftragungen des unterscheidenden Reflektierens" (a. a. O. S. 313). Aber diese „Verkleidung" setzt im Sinne Fichtes und im Sinne Ottos die empirische Wirklichkeit nicht zu einem trügerischen Schein herab. Sondern mit Recht entwickelt Otto, daß Fichte hier „aus Religion" „höherer Realist" wird (a. a. O. S. 314), und dieser höhere Realismus besteht eben darin, daß „in Gott" die Dinge in ihrem wahren Wesen erkannt werden. Aber an jenem Fichte'schen Satze ist noch etwas anderes von entscheidender Bedeutung. Jener Satz ist noch aus einem zweiten Grunde wie für jede religiöse, so auch speziell für die christ-

1) Also das Viele verschwindet nicht, sondern es wird gerade nun in seiner Wahrheit erschaut (W.-ö. M. S. 65). Damit ist der Quell einer neuen universalen Wirklichkeitsschau entdeckt.

liche Schöpfungslehre fundamental. Denn er setzt an Stelle der Frage nach einer Ursache der Wirklichkeit das lebendige Denken Gottes, mit welchem die Dinge „als Gottes Sich-Aussprechen seiner selbst — da sind“ (Fichte a. a. O. S. 481). Sie werden auf das transzendentale Subjekt bezogen. Subjekt und Objekt stehen hier einander nicht gleichwertig gegenüber, woraufhin dann allerdings nur ein indifferenter Grund beider, jene Schellingsche Nacht, in der alle Kühe grau sind, des Denkens letzter Schluß wäre. Sondern das absolute Ich ist das Subjekt, von dessen Denken die Dinge gesetzt werden. Und nun ist es kein Pantheismus; sondern Luthers Intuition von Gott, der an jedem Körnlein um und um, außen und innen, oben und unten mit seiner Macht und seinem Wesen gegenwärtig ist, blitzt auf, wenn es bei Fichte heißt: „Wir sehen ihn als Stein, Kraut, Tier, sehen ihn, wenn wir uns höher schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, *und alles dieses ist doch immer nicht Er.* Immer verhüllt die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege“ (Fichte, a. a. O. S. 471). Das ist der höhere Realismus, der aus dem transzendentalen Idealismus sich entfaltet. Er kann sich daraus entfalten, weil das transzendentale Ich und die es begründende Gottesidee die Welt dem Ich als Sphäre seines Eigentums zuordnen. *Die transzendentale Apperzeption ist das formale Schema für die Freiheit, die aller Dinge mächtig ist, und der transzendentale Idealismus ist die Möglichkeitsbedingung, unter der Schöpfung allein sinnvoll gedacht werden kann*[1]). Denn er ordnet die Welt der unbedingten Persönlichkeit zu.

Daß Otto gleichzeitig das „Überpersönliche“ im Numinosen betonte, ist kein Einwand dagegen. Wenn er praktisch darauf hinweist, daß „jede erbauliche Sprache“ ihre Bezeichnungen „in natürlicher Mischung“ verwendet, und wenn er als Grund davon eine noch unten zu besprechende prinzipielle Antinomie

1) Sehr richtig sagt F. Brunstäd: „Der Schöpfungsglaube ist entgegen“ dem „deistisch-pantheistisch-realistischen Standpunkte durch das Prinzip der Synthesis a priori in unbedingter Persönlichkeit charakterisiert. Die Wirklichkeit ist Schöpfung und sie ist Synthesis a priori in unbedingter Einheit, ist dasselbe.“ (Die Idee der Religion, 1932, S. 252.)

und Zusammengehörigkeit der personalen und der impersonalen Bestimmungen behauptet (Gefühl d. Überw. S. 265 ff.), so hat er doch das Schöpfungsmotiv streng mit der personalen Seite verbunden (vgl. auch Indiens Gnadenreligion und das Christentum, 1930, S. 52 ff.), und seine tiefsinnige Trinitätsspekulation (W.-ö. M. S. 181 ff.) zielt darauf, die Welt dem Logos-Theos und d. i. dem Denken des persönlichen Gottes zuzuordnen.

Otto selber hat sich in aller Deutlichkeit über den inneren Zusammenhang zwischen Luthers Intuition der Schöpfung und der Transzendentalphilosophie ausgesprochen. „Zwischen Luthers de servo arbitrio und Kants großer Lehre liegt eine geschlossene Kette der Entwicklung" (Kant-Fries S. 26 f.). Der Bruch mit dem Supranaturalismus, der nur ein gelegentliches unmittelbares Wirken Gottes auf die Welt kennt, ist für Otto das Entscheidende an der neuen Schöpfungskonzeption. Denn jener Supranaturalismus treibt bei wachsender Welterkenntnis das Unsichtbare zurück in immer spärlichere „Ritzen und Fugen des Natürlichen" (a. a. O. S. 24). Demgegenüber ist nach Luther Gott mitten in dem irdischen Geschehen mit seiner Macht und seinem Wesen gegenwärtig. Man vergleiche die gewaltige Schöpfungskonzeption, die Luther in dem Abendmahlsstreit entrollt und die Gott der Kreatur innerlicher sein läßt, als sie sich selbst ist. Darum hat Otto recht, an Luther zu rühmen, daß hier das System der natürlichen Ursachen „gleichsam die Form des allmächtigen göttlichen Wirkens selber" ist (a. a. O. S. 24 f.).

Die Beziehung auf die transzendentale Apperzeption nimmt der Welt nicht die Realität, sondern erschließt ihre Fülle, indem sie ihr Einheit gibt und so an Stelle des Chaos die Idee eines Ganzen setzt, dessen Glieder sich ergänzen und dem Ich zum Spiegel seines eigenen Seins werden.

Wenn die transzendentale Einheit der Apperzeption das Gesetz der Gattungen, der Arten und der Kontinuität, wovon in der Folge noch zu reden sein wird, mit sich bringt (vgl. auch o. S. 25), so gibt es eine dreifache Affinität der Dinge untereinander, zu Gott und zum erkennenden Selbst, das sein Gesetz in den Dingen wiederfindet. Zutiefst sind dann die Dinge einander ähnlich, sofern für das Ich in ihnen Gott sich spiegelt. So muß es möglich sein, zwischen den Wirklichkeitssphären Entsprechungen aufzudecken, die miteinander auf den letzten Urgrund zurückweisen. Aus der Konsequenz des transzendentalen Idealismus entwickelt sich ein universaler Symbolismus, dem gemäß die Wirklichkeitsschichten aufeinander und letztlich auf Gott verweisen, und so erst wird der Schöpfungsglaube wahrhaft konkret.

Erst solche Anschauung, die die Einheit des Mannigfaltigen gewahrt, wird der Einheit der Schöpfung inne, und umgekehrt ist der Glaube an den Schöpfer leer und nichtig, wenn er dessen Abglanz nicht in der Schöpfung aufsucht und seiner als des vivus fons inne wird.

Dieser Zusammenhang von Einheit und Fülle der Weltkonzeption, von Transzendentalismus und Wirklichkeitserschließung leuchtet blitzartig in einem Fragment Friedrich Schlegels auf, wenn er die Divina Comedia, „Dantes prophetisches Gedicht", „das einzige System der transzendentalen Poesie" nennt. Denn der Dichter, der durch alle Bereiche der drei Sphären schreitet, ist nicht ein bloßer Zuschauer, er ist die Mitte, auf die sich alles bezieht. Er ist es, der, chè la diritta via era smarrita, Klarheit für sich selbst sucht und an allem seines eigenen Wesens Tiefe gewinnen will, und so tun alle Sphären sich ihm auf.

Mit Recht nennt Voßler die Divina Comedia eine Danteïs, „obschon Dante keineswegs die einzige handelnde Person bleibt und sich sogar als unselbständig gibt ... Insofern jedoch sämtliche Handlungen der Führer ... sich lediglich auf Dante beziehen, bleibt er in Wahrheit die Hauptperson. Wo es sich um meine Interessen handelt, bin ich, auch wenn ich selbst nicht handle, die Triebfeder, d. h. ich bin es unter der Bedingung, daß diese Interessen wirklich mein, mit mir identisch sind. Dantes Interesse nun ist das innerste und eigenste des Menschen: die Rettung und Behauptung seiner geistigen Persönlichkeit. Darum ist er es, der ... kraft seines Willens zum geistigen Leben nicht nur seinen Führern, sondern mittelbar allen Nebenfiguren, seinen Freunden und Widersachern, den Teufeln und Engeln, ja schließlich der Gottheit sogar das wirkliche Dasein und die Handlung gibt"[1]).

Dem Dichter müssen alle Sphären der Wirklichkeit sich stellen, und seinem wertenden Urteil breitet die Seele des Menschen und die Universalgeschichte sich aus, ja viel mehr in dieser wertenden Stellungnahme ersteht aus dem unendlichen Reichtum der seelischen Analysen das Bild des Menschen und heben sich aus dem chaotischen Geschehen die geschichtlichen Gestalten und erwächst aus der religiösen, persönlichen Idee von Staat und Gesellschaft das klare und unerbittliche geschichtliche Bild und Urteil.

Dem Selbstbewußtsein des Einzelnen erschließt sich die Fülle der Welt. Für dieses der Welt mächtige Selbstbewußtsein hat Dante ein

1) K. Voßler, Die göttliche Komödie, Bd. II, 1925², S. 631 f.

Wort auf sich und seine Verbannung geprägt, das wie kein anderes die „Sehe“ des uns hier beschäftigenden Denkers vor Augen stellt:

a te fia bello
Averti fatta parte per te stesso.
(Paradiso XVII, 68.)

Das Selbst, das in Gott die Welt gewinnt und für das durch Gott das Wirkliche zur Welt wird, ist das Zentrum von Rudolf Ottos Schöpfungsschau.

In einem nachgelassenen Aufsatz beschäftigt ihn noch einmal das Verhältnis von Gott und Welt, und er knüpft an Augustins Spekulationen über die Trinität an. So scharf er die Augustinische Äquation der drei Personen als eine Aushöhlung und Entleerung der Trinitätslehre bis zu nichtssagendster Nichtigkeit ablehnte, so tief bewegte ihn die damit nicht zusammenstimmende Augustinische Ableitung der Schöpfung aus dem verbum Dei. „Der Logos ist nach Augustin der ewig in Gott entsprungene, in ihm ruhende Gedanke, mit dem Gott sich selber denkt und erkennt nach dem Reichtume und der Fülle seines Wesens. Er ist dieses selber im Gegenbild. Eben dieser Selbstgedanke Gottes aber wird nun zum Prinzip der Welt und ihres Sinn- und Wesensgehaltes, sofern der Logos zum Schöpfungsprinzip der Welt wird. Wenn auch nur in unendlichem Abstande und die Fülle nicht erschöpfend, ist doch, was an Sinn und Wesen und Wert in und an der Welt ist oder möglich ist, aus der Lebenstiefe des Sinnes und Wertes der Gottheit selber.“

Wir schließen diesen Abschnitt unseres Aufsatzes mit Worten aus der gleichen, letzten Abhandlung aus der Feder Ottos, einer noch nicht veröffentlichten Arbeit, die Rudolf Otto kurze Wochen vor seinem Tode niederschrieb. Sie führt den Titel: „Autonomie der Werte und Theonomie“. Das mit diesem Thema gestellte Problem wird zuletzt mit jenem Bilde des Prismas „beantwortet“, und zugleich wird unter ausdrücklichem Abweis der Kategorien von Ursache und Wirkung das Verhältnis Gottes zur Welt dem Verhältnis des Künstlers zum Kunstwerk verglichen „und zwar nicht nur in der Hinsicht, daß jener dieses vorher in seinem Geiste getragen hat, daß es aus seinem Geiste entsprungen sei und sich insofern anders verhalte als eine bloße „Ur-

sache" zu ihrer Wirkung, sondern besonders in der Hinsicht, daß das Kunstwerk, als aus jenem entsprungen, seiner Art und seines Wesens sei und diese selber in sich wiedergebe und abdrücke. Es leuchtet wieder Ingenium, Tiefe, Wert und Adel des schaffenden Gemütes, und die ‚Werte' sind Werte des Künstlers selber im Wiederschein."

Das Schaffen Gottes als schöpferisches, schaffendes Denken und das Denken Gottes als lebendiges Schaffen ist das Fundament der Wirklichkeitsschau, in der das Viele als Ausdruck und Abglanz des einen Schöpfers angeschaut wird. Wird in dem Bilde des schaffenden Künstlers der theistische Personalismus unterstrichen, so ist es zugleich eine Anweisung zu gläubiger Wirklichkeitsschau.

Ein hervorragender indologischer Forscher faßt Rudolf Ottos geistiges Wesen in die Worte: „Er gehörte zu den seltenen Menschen, die, ohne es zu wollen, den Rang in sich selber tragen, der anderen freudig verpflichtende Maßstäbe schenkt, Räume und Rangordnungen auftut, die den vielfältigen Erscheinungen Sinn und Ort geben, wenn man etwas von dem zu erfassen versuchte, was er war und wollte." In der Tat, den Räumen Ordnung und Tiefe, den Erscheinungen Ort und Sinn zu geben, ist das Ziel seiner Lehre von der Erscheinung und damit seiner Wirklichkeitsschau, wie sein letzter Aufsatz als ein Vermächtnis, Maßstäbe schenkend, es bestätigt:

„Alle weltlichen essentiae sind analoga zu einem der Seinsmomente Gottes, und der auf ihnen beruhende Wert einer jeden ist ein aussprühender Funke der Wertglorie Gottes selber — so kann man die alte Lehre (Augustins) in neuerem Ausdrucke etwa wiedergeben. — Dann aber stehen die Werte, die in der Welt uns fordernd oder anziehend entgegentreten, dem ewigen Gottessinn und -werte nicht als ein Separates und Konkurrierendes gegenüber, sondern sind gleichsam ihre Verlängerungen selber in die Welt hinein. — ‚Gleichsam' — weiter als zu einem Gleichsam und zu Bild und Gleichnis dürfen wir nicht erwarten vorzudringen. Aber sie genügen immerhin, etwas, was in unserm dunklen Gefühle uns gewiß genug gegeben ist, anzustoßen und etwas mehr zum Lichte der Oberfläche zu treiben."

5. Die Wirklichkeitsschau. Grundlegend ist hier der Begriff der Erscheinung. Otto verfolgt ihn in den philosophischen Spekulationen und im religiösen Erlebnis heutiger Zeit und primitiver Stufen.

Die Theophanie Krishnas in der Bhagavadgītā, der Durchbruch des fascinans im Glanz des Regenbogens und die Erscheinung des Numinosen in Tier und Pflanze werden ihm zu ebensoviel Wandlungen eines Urphänomens des göttlichen Erscheinens, und von hier aus erst erklärt sich vollständig die Bedeutung, die er dem Idealismus beimaß. Sehr ausführlich entwickelt Otto die Schöpfungskonzeption, die sich hier entrollt, in dem tiefsinnigen Kapitel „Kreatur und Māyā" (West-östl. M., S. 116 ff.). Außer dem daselbst genannten Meister Eckhart steht im Hintergrunde die von Otto bewunderte Konzeption Augustins von dem Wort Gottes als dem lebendigen Denken Gottes. So scharf Otto die Grundtendenz der augustinischen Trinitätslehre ablehnte, so sehr bewunderte er doch diese tiefsinnige Intuition und besonders den von den griechischen Vätern bis zu Thomas von Aquino lebendigen Gedanken, daß im Logos die ganze Schöpfung mitgedacht ist. Deus est exemplar mundi. Dieser Satz begründet einesteils die Möglichkeit, durch die Erscheinung zu Gott als Wurzel und lebendigem Quell durchzuschauen und ist Ausdruck solcher Durchschau. Er spricht auf der anderen Seite den Gedanken aus, daß die Welt und alles einzelne in ihr nicht ein Zufallswerk Gottes ist, sondern in seinem eigenen ewigen und lebendigen Denken beschlossen ist.

Ist Gott als fons der Wirklichkeit anzuschauen und ist dieser Quell und Ursprung, wie Thomas von Aquino ausdrücklich unterstreicht, mehr und etwas qualitativ anderes als die bloße causa, so müssen die irdischen Dinge eine Affinität zum Göttlichen und darum auch eine Affinität unter sich haben.

Auch unmittelbar an die „transzendentale Apperzeption" kann dieses Prinzip der Affinität angeknüpft werden. Wenn es gilt, daß das Selbst sich in den Dingen wiedererkennt, so besteht eine Affinität der Dinge untereinander. Kant hat dieses Motiv als lex continui in natura entwickelt. Es besagt: „Alle mannigfaltigen Gattungen sind nur Abteilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung". Aus diesem Grundsatz entspringt als „unmittelbare Folge: datur continuum formarum, d. i. alle Verschiedenheiten der Arten grenzen aneinander und erlauben keinen Übergang zueinander durch einen Sprung."

Dieses Prinzip der Affinität erlaubt und fordert, jedes auf jedes vergleichend zu beziehen. Es ist keine Weisung zu spielerischer

Weltdeutung, sondern ein wissenschaftliches Prinzip der Wirklichkeitserforschung, wie es denn auch in der Physik bei dem Aufsuchen der Elemente, in der Biologie zu mancher Entdeckung sich als fruchtbar erwiesen hat. Es enthält zugleich die Idee einer Entsprechung aller Wirklichkeitsbereiche und erlaubt, in jedem eine irgendwie geartete Spiegelung jedes anderen aufzusuchen, und damit wird es für die gläubige Schöpfungsschau bedeutsam. 1. Die Einheit der Schöpfung bleibt unter Leitung dieses Prinzips nicht eine abstrakte These, sondern sie wird der Anschauung zugänglich: es hängt jedes mit jedem zusammen, spiegelt sich in ihm und ergänzt es. 2. Jedes wird für sich und mit dem anderen zum Symbol der wesenhaften Einheit des Göttlichen selbst.

Das Prinzip solcher Entsprechung entwickelt R. Otto in seiner Lehre vom Schematismus [„Das Heilige" a) S. 58 ff.; b) S. 60 ff.]. Nach Kant ist das Schema „eine Regel der Anschauung, gemäß einem gewissen, allgemeinen Begriffe". Das Schema der Zeitlichkeit erlaubt die Kategorie auf die Erfahrungswelt anzuwenden. So ist das Schema der Substanz die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das Schema der Kausalität die Sukzession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist, das Schema der Möglichkeit die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgendeiner Zeit. Diesen Begriff des Schemas überträgt Otto auf das Verhältnis der theoretischen und praktischen, der rationalen und irrationalen Momente der religiösen Gegenständlichkeit. So schematisiert sich schon nach der Kant-Fries'schen Religionsphilosophie die theoretische Gottesidee mit den großen praktischen Inhalten der Heiligkeit und Güte [Kant-Fries S. 74. D. H. a) S. 181 ff.; b) S. 169 ff.]. Entsprechend gilt: Wie im Schema die Kategorie sich veranschaulicht, so zeigt sich im rationalen Moment die „irrationale" Tiefe an. Damit eröffnet der Schematismus die Möglichkeit, durch das Schema hindurch die religiösen Gehalte aufzuzeigen und ihren Charakter zur Gewärtigung zu bringen [1]).

„Es gilt, das Irrationale nicht zu rationalisieren, was unmöglich ist, wohl aber einzufangen und nach seinen Momenten festzulegen und dadurch dem „Irrationalismus" schwärmender Willkür durch gefestigte „gesunde Lehren" entgegenzutreten" [D. H. a) S. 80 f.; b) S. 77 f.]. — Zum Zwecke solcher Bestimmung des „Irrationalen" sucht Otto nicht nur Analogien z. B. zwischen den Gefühlen des Eros und des fascinans, der Furcht und des Grauens,

1) Weil es sich um eine Übertragung der Begriffe des Schemas handelt, ist es durchaus abwegig, wenn Eisenhuth meint, mit seiner positivistischen Kritik des Kantischen Schematismus Otto zu treffen. (Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem, 1931, S. 10 ff.) Er übersieht außerdem, daß sein Angriff gegen die Unerkennbarkeit des Dinges an sich selber ein Grundmotiv von Ottos Kritik an Kant ist.

der Verwunderung und des mirum auf. Sondern er entwickelt ein Gesetz der Entsprechungen zwischen den irrationalen und den rationalen Momenten des Heiligen. Mit dem Heiligen verbindet sich das Erhabene, mit dem Moment des mysterium die Konzeption des Übernatürlichen und Überweltlichen, mit dem augustum das Sittlich-Gute [1]).

1) Die Begründung folgt dabei dem Wege, den auch Kant dort einschlägt, wo es sich bei ihm um die Analyse der dem Gefühl einwohnenden „Allgemeingültigkeit" handelt, dem Wege der dritten Kritik. Es läßt sich kein Beweis für ein Geschmacksurteil führen (Kr. d. U., S. 236); dennoch wird ein allgemeingültiger Anspruch erhoben, und zwar handelt es sich um „subjektive Allgemeingültigkeit", „die auf keinem Begriffe beruht" (S. 23). Es wird der Anspruch erhoben, daß wir „das Gefühl nicht als Privatgefühl, sondern als ein gemeinschaftliches zum Grunde legen" (S. 67); die unbestimmte Norm eines Gemeinsinns wird vorausgesetzt (a. a. O.).

Insbesondere aber geht „Das Heilige" nun den Weg, den Kant in der Analyse des Erhabenen einschlägt. Wie Kant dem sinnlichen Eindruck und dessen Übergewalt das sittliche Bewußtsein entgegenstellt und aus dieser Gegenüberstellung die Entdeckung des Erhabenen hervorgehen läßt, so verbindet sich für Otto der Gefühlseindruck des Numinosen mit den rationalen Ideen zu einer spannungsvollen Einheit, deren eine Grenze das Paradox und die Antinomien sind, bei denen die Vernunft selber sich zu entzweien scheint, „verwirrt", „geängstigt" und „in Not gesetzt" wird [D. H. a) S. 38 f.; b) S. 36], und deren andere Grenze die Aufnahme des Rationalen in ein Überrationales ist, wie die Musik den Text der Lieder sich einschmilzt [a. a. O. a) S. 65 f.; b) S. 63 f.].

Daß dabei grundsätzlich das Gefühl gegenstandsbezogen ist, daß es ein Erfühlen von etwas ist, ist für Otto so selbstverständlich wie für Schleiermacher und bedarf hier keiner weiteren Erörterung. Otto selbst hat sich zweimal ausführlich darüber ausgesprochen: West-östl. M., S. 383 ff. und D. Gef. d. Überw., S. 327 ff. Der Verdeutlichung dagegen bedarf das Verhältnis des Gefühls zur „dunklen Ideengrundlage", die in ihm angezeigt wird [D. H. a) S. 152; b) 141]. Daß das Gefühl auf die Idee bezogen wird, entspricht wiederum dem Vorgange Kants. Das „Urbild des Geschmacks" ist nach Kant eine Idee oder ein Vernunftbegriff, in der Geschmackssphäre aber ist es nach Kant eine „unbestimmte Idee der Vernunft", die „nicht durch Begriffe" zur Darstellung kann gebracht werden" (K. d. U., S. 55). Genau diesen Charakter der Verbindlichkeit und begrifflichen Unbestimmtheit hat die religiöse Idee bei Otto. Das Geschmacksurteil gründet nach Kant auf Begriffen; sonst käme ihm überhaupt keine Gültigkeit zu. Aber in der Geschmackssphäre ist dieser Begriff der unbestimmbare Begriff von einem übersinnlichen Substrat der Erscheinungen, in welchem die Gültigkeit des Urteils verankert ist (S. 236 f.). Es handelt sich dabei für Kant „vielleicht" um den Begriff von demjenigen, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angeschaut werden kann (S. 236 f.). Indem Kant sodann zum Erhabenen übergeht, verinhaltlicht sich

Was im Heiligen prinzipiell abgeleitet ist, findet in den religionswissenschaftlichen Analysen seine Entfaltung. Von besonderer Wichtigkeit sind hier die beiden Glanzstücke im „Gefühl des Überweltlichen": „Steigende und sinkende Numina" und „König Varuna — das Werden eines Gottes". Wer das religiöse Naturgefühl Ottos kennenlernen will, muß sich in diese Kapitel versenken. Das Numinose geht nicht aus animistischer Beseelung der Dinge hervor, nicht aus kausalen Reflexionen, nicht aus Geistervorstellungen, sondern eignen Wesens erschließt es sich dem sensus numinis (Gef. d. Überw., S. 126), der originär im Seher aufbricht. „«Zum numen gehört ein Seher», so haben wir in D. H. gesagt. Ohne ihn bleibt ein Regenbogen ein Regenbogen und ein Himmel ein steinernes blaues Dach" (a. a. O. S. 79). Aber die Schauung ist das Gegenteil willkürlichen Einfalls. Ihr nachgehen heißt: letzte Wesenszusammenhänge entdecken, die sich vom Biologischen über das Kulturelle ins Numinose erstrecken. So wird z. B. das Roß ein numen: „Es ist schlechterdings kein „beseelter Naturgegenstand", sondern entstammt jener eigentümlichen, uns Heutigen schwer verständlichen Numinosierung von „Gattungstypen", richtiger gesagt, es entstammt der numinosen Apperzeption des „Lebens", das in besonderer Artung und mit besonderen geheimnisvollen „Mächten" Typen von Lebensformen zusammenbindet und sie sowohl schafft wie immer neu reproduziert" (a. a. O. S. 90). Das besondere Interesse Ottos richtet sich dabei auf den tief verhüllten Übergang der alten Vegetationskulte zu Erlösungsmysterien. Eine geheimnisvolle Affinität führt vom Leben in der Natur über das Leben der Seele zu dem, was im Heilssinne „Leben" heißt. Das Licht und die läuternde Kraft des Wassers zeigen die gleiche Stufung und Symbolik, und sinnvollerweise hat der Gegensatz von gut und böse, von Heil und Unheil in der Religion Zoroasters aus der Intuition des Kampfes von Sommer und Winter, Feuer und Kälte, Tag und Nacht aufbrechen können.

Otto bildet den Begriff der numinosen Affinität (Gottheit d. Ar.,

---

die Idee dieses Substrats durch die ethische Intuition; die Idee wird gehalterfüllt, und sie tritt in das Selbstbewußtsein als Bewußtsein der Zugehörigkeit zum Vernunftreich ein. So ergriff bei Otto das Gefühl die Idee, die dem Wirklichen zugrunde liegt als die Urrealität und Wertfülle, die in der Erscheinungswelt sich nur gebrochen anzeigt.

S. 112 f.). Über die bloße Ähnlichkeit hinaus fragt er auch hier nach dem Prinzip der Gesellung, dem „besonderen Einheitsblick", der Dinge und Erscheinungen aus scheinbar disparaten Sphären dennoch sinnvoll zusammenfaßt auf Grund der in der Sache selbst gelegenen wesenhaften Zusammengehörigkeit und Einheit. Weil es sich um die Einheit handelt, drängt der Tatbestand der numinosen Affinität zweitens von sich selber aus zur letzten numinosen Einheit (a. a. O. S. 115), zum Monotheismus.

Damit werden wir noch einmal zu Ottos Ideenlehre geführt. Die Idee wird im Sinne Ottos nicht deduziert, sondern im Sinne Platos gilt von ihr, daß sie auf Grund inniger Vertrautheit mit dem Gegenstande plötzlich erscheint. „Plötzlich, wie durch Funkenschlag entzündet, geht ein Licht auf und brennt dann, ohne von außen genährt zu werden, rein durch sich selbst fort". Die Idee tritt an den Tag, sie — erscheint. Wir können hier nicht den unendlich feinen Nuancierungen nachgehen, die Otto am Begriff der Erscheinung aufspürt. Genügen muß der allgemeine Hinweis, daß es durch diesen Begriff und seine Analyse Otto gelingt, von den primitiven Vorstellungen des Mana usw. zur spekulativen Einheitsschau und von den erschütternden Erscheinungen, unter denen der Primitive erzittert, zu einer realistischen Wirklichkeitsschau, der die Urfülle des Heiligen im Wirklichen erscheint, die Brücke zu schlagen. Er durchbricht die scheinbare Kluft zwischen primitiv-phantastischer Wirklichkeitsdeutung und wissenschaftlicher Wirklichkeitsanalyse, indem er zeigt, wie eine und dieselbe Grundintuition durch beide hindurchgeht: die Ideenschau angelegt im Erlebnis des Primitiven und wie dieses selber auch in ihrer höchsten Gestalt konkretes Erfahrnis und Begegnis. Die Transzendentalphilosophie mit ihrer Lehre von der Idee und der Erscheinung wird so zum Rückgrat einer universalen und die Religionsgeschichte selber einbeziehenden religiösen Wirklichkeitsschau oder einer universalen, realistischen Religionswissenschaft.

6. Die transzendental begründete Religionswissenschaft nennt Otto in der Kant-Fries'schen Religionsphilosophie — Theologie. Denn sie ist Sachbesinnung, deren Sache Gott ist. Theologie als Religionswissenschaft — mit diesem Programm zerbricht Otto grundsätzlich die Isolierung der Theologie. Theologie soll Erfahrungswissenschaft werden (Kant-Fries, S. 84). Dieses Programm hat Otto in seinem Lebens-

werk durchführen wollen. Wenn aber die „bloße Religionsgeschichte" als Hilfsdisziplin erscheint, so war diese Bewertung der Historie auch schon in der Kant-Fries'schen Grundlegung in aller Klarheit und Eindeutigkeit ausgesprochen (a. a. O. S. 193).

Religionswissenschaft, die als Selbstbesinnung anhebend in Sachbesinnung mündet, ist Theologie. Nur eine Verschiebung ist an dieser prinzipiellen Grundlinie zu bemerken. Die Ideen, die in der Kant-Fries'schen Grundlegung vorwiegend formalen Charakter hatten, erfüllen sich mehr und mehr mit Gehalt (vgl. West-östl. M., S. 118 ff.). Damit verschwindet die Grenze zwischen Religionsphilosophie und Theologie: In den Ideen erscheint das Göttliche selber (vgl. West-östl. M., S. 303 ff., 342 ff., und Gottheit d. Ar., S. 125 ff.). Ebenso verschwindet der Gegensatz, der sich im positivistischen Zeitalter zwischen einer religiösen Interpretation der Vernunft und dem Wissen um die irrationalen, religiösen Erschütterungen und Erlebnisse aufgetan hatte. Wundt und Eucken, James, Troeltsch und die Neukantianer fühlten die Entfremdung ihrer Religionsphilosophie von den konkreten religiösen Phänomenen und dem die religiösen Erfahrnisse ursprünglich beherrschenden, massiven Realismus. Otto fand den Durchbruch in der im vorigen Abschnitt gekennzeichneten Entdeckung der inneren Affinität von hochfliegender Spekulation und elementarem Erlebnis des Durchbruchs numinoser Erscheinung. Es gibt „die zugrunde liegende einheitliche, gemeinsame Anlage der Menschheit überhaupt, in Ost und West, in Süd und Nord, die, weil sie da ist und als Trieb der Gestaltung sich auswirkt, allerorten die Gestaltung religiösen Vorstellungs- und Gefühlslebens in Gang setzt, und die, weil sie einheitlich ist, auf verschiedenen Gebieten Ähnliches hervorbringen kann" (Gef. d. Überw., S. 296, vgl. auch Kant-Fries, S. 198). So ist in neuer Gestalt die revelatio generalis wieder entdeckt (vgl. Gef. d. Überw., S. 63) und zwar als „spontanes Erwachen des sensus numinis", wie Otto es im gleichnamigen Kapitel im Gefühl des Überweltlichen (S. 274 ff.) mit tiefer Anteilnahme und Ergriffenheit nachzeichnet. Vor aller geschichtlichen Individualisierung und Differenzierung, vor aller geschichtlichen Entwicklung, sei es in einlinigem Fortschritt, sei es in inkommensurabler Verschiedenheit der „Sehe", steht die große humane Gemeinsamkeit der Ergriffenheit

vom numen. Sie war es auch, die Otto in dem Vergleich von westlicher und östlicher Mystik inmitten aller feinen und tiefen Unterscheidungen bewegte. „Wir behaupten, daß in der Mystik sich in der Tat gewaltige Urmotive der menschlichen Seele erregen, die als solche ganz gleichgültig sind gegen die Unterschiede des Klimas, der Weltgegend oder der Rasse, und die in ihrer Übereinstimmung eine innerliche Verwandtschaft der menschlichen Geistes- und Erlebensart aufweisen, die wahrhaft erstaunlich ist“ (West-östl. M., S. 2).

Diese Einheitlichkeit besteht nicht, wie man vielleicht vermeinen möchte, in der bloßen Unfaßlichkeit und Unaussagbarkeit des Göttlichen, sondern sie erweist sich in ganz bestimmten, konkreten Intuitionen. Dazu gehört für Otto vor allem die innere, paradoxe Zusammengehörigkeit der beiden Wege der Innenschau und der Einheitsschau. Indem er ihre geschichtliche Selbständigkeit betont (West-östl. M., S. 271, und Rabindranath Tagores Bekenntnis, 1931, S. 38), behauptet er zugleich ihre prinzipielle Zusammengehörigkeit (West-östl. M., S. 324 ff. und S. 70). Und nahe verwandt ist damit die paradoxe Verschlingung impersonaler und personaler Motive in der Gottesidee. „Der Eine und das Eine“ heißt das Schlußkapitel von „Gottheit und Gottheiten der Arier“. Es ist der Schlüssel zu Ottos Theologie. Die Einheitsschau ist die eine große Entdeckung. „Wahrlich, wer sie zum ersten Male fand und dann andere dazu erweckte, war ein Mann, der Epoche gemacht hat wie wenige andere“ (a. a. O. S. 126). Aber nicht minder gewaltig ist der Durchbruch, in welchem das Eine gefunden wurde als Herr und Einziger, als Erhörer der Gebete und Vater (a. a. O. S. 117 ff., Rab. Tag. Bek. passim und Gef. der Überw., S. 99 und 114 f.). „Das Charakteristische dieses Gottes ist, daß er wechselnd der Seele gegenwärtig sein kann: als selig absorbierendes Allwesen und als persönliche Liebe und Freund der Seele“ (vgl. W.-ö. M., S. 225 f.).

Der Zusammenschluß dieser beiden Motive war für Otto das tief Ergreifende an der Īśā-uphanishad[1]). So gewinnt die Gottesidee Ferne und Nähe, Tiefe und Vertrautheit, Fülle und maiestas zugleich.

---

1) Als Heilige Schrift der Religion Tagores legt Otto (Rab. Tag. Bek.) sie aus. Diese Auslegung enthüllt das sonst so keusch verschlossene, innerlichste Fühlen Ottos. Sie ist ein Teil seines christlichen Bekenntnisses.

„Durch das Eine zwar überschattet, ist doch der Eine ein echter, gewisser und selbständiger Gemütsbesitz" (Gottheit d. Ar., S. 135) — so interpretiert Otto das Lied des Atharva-Veda 2, 1 und entwickelt darin seine Lehre von der revelatio generalis. Zu ihr gehören gleichermaßen und in innerer Zusammengehörigkeit das Eine und der Eine. Damit hat Otto den prinzipiellen Zusammenhang gefunden, der die Welt der Veden, den einen Bereich seiner religionsgeschichtlichen Studien, mit der Religionsgeschichte Israels und der Bibel verbindet. Beide klingen zusammen in einer universal-menschheitlichen Urintuition, und eben diese spricht in ihnen. — Neben der Wirklichkeitsschau kannte Otto einen zweiten Zugang zum Heiligen: das Gewissen, und wieder wird die religionswissenschaftliche Betrachtung zum Leitfaden der Entdeckung prinzipieller Zusammengehörigkeit. Otto entdeckt die Brücke und den prinzipiellen Übergangspunkt von der indischen Seinsschau zur biblischen Gewissensreligion, den Punkt, wo beide einander begegnen und zueinander den Zugang erschließen. „Gewissensreligion", so entwickelt er, „konnte sich im vedischen Bereiche nur an einer Stelle entwickeln, nämlich im Dienste des das ṛita verwaltenden Asura" (Gottheit d. Ar., S. 135). Dieses „Nur" ist nicht bloß restriktiv zu verstehen, sondern es bezeichnet in strenger Eindeutigkeit den Ort der Berührung und gibt der theologia naturalis die Anweisung und die prinzipielle Möglichkeit der Verknüpfung beider Bereiche.

„Wer da geht, wer da steht, wer sich verbirgt,
Wer ins Versteck schlüpft oder heimlich schleicht,
Was zwei, zusammensitzend, heimlich raten,
Das weiß König Varuna als Dritter.

Diese Erde, sie ist Varuna's, des Königs.
So auch jener hohe Himmel bis zu seinen fernsten Grenzen.
In beiden Ozeanen weilt er,
Und ebenso im kleinsten Wassertropfen.

Wer auch weit über den Himmel hinausschleichen würde,
Nicht würde er entrinnen dem König Varuna.
Vom Himmel wandern hierher seine Späher,
Tausendäugig blicken sie über die Erde."

(a. a. O. S. 136.)

Grundriß und Grundfragen der theologischen Ethik Rudolf Ottos.

Von Professor D. Georg Wünsch in Marburg.

Die Quellen.

Die Bemühungen Rudolf Ottos in den Jahren seit seiner aus Gesundheitsrücksichten frühzeitigen Emeritierung bis zum Tode galten der Vollendung seiner theologischen Ethik. Zwar hatte er Ethik in zwei Semesterteilen gelesen, war aber nie zum Abschluß gelangt, ja hatte auf die christliche Ethik im eigentlichen Sinn nur Ausblicke tun können. Die Vollendung in seinem Sinne war also nur zu ahnen. Vollends boten seine gedruckten Veröffentlichungen nur Bruchstücke in Gestalt von einzelnen Aufsätzen.

Die ältesten und mit Recht berühmtesten davon sind: Was ist Sünde? — Der Kampf des Geistes wider das Fleisch — Die christliche Idee der Verlorenheit — Die religiöse Idee der Urschuld. Sie sind jetzt abgedruckt in dem Bande „Sünde und Urschuld". Zeigt sich hier in Streiflichtern, was Otto unter religiöser und christlicher Ethik verstand, so wird es noch vervollständigt durch die Schrift „Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum. Vergleich und Unterscheidung", 1930, bes. S. 41 ff., wo die Besonderheit der christlichen Frömmigkeit, wenn auch in Form einer Skizze, gegenüber der buddhistischen herausgestellt und gerade in der ethischen Haltung gesehen wird. Aus dem Bereich der Grundlegung der Ethik, also aus der profan-philosophischen Kategorienlehre, sind die folgenden Aufsätze genommen: „Wert, Würde, Recht", ZThK 1931 S. 1 ff.; „Wertgesetz und Autonomie" ebenda S. 85 ff.; „Pflicht und Neigung. Eine Untersuchung über objektiv wert-

volle Motivation" Kant-Studien 1932 S. 49 ff.; „Das Schuldgefühl und seine Implikationen", Ztschr. f. Religionspsychologie 1931 S. 1 ff. und „Das Gefühl der Verantwortlichkeit" ebenda S. 49 ff. und S. 109 ff. Außerdem müssen herangezogen werden der Leitfaden und die Erklärungen zu Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" 1930, und zum Verständnis der Methode Ottos seine Äußerungen über „Gefühl", zumal im „Rückblick" seiner Ausgabe von Schleiermachers „Über die Religion", S. XIX ff., hrsg. 1899, 2. A. 1906 und in „Gefühl des Überweltlichen" 1932, S. 327 ff.

Läßt sich aus diesen Veröffentlichungen Manches von der Methode und eine Reihe wichtiger Einzelheiten erkennen, so lassen sie doch weiterfragen nach dem Gesamtbild der Ethik, welches das einzelne erst ins rechte Licht rückt. Denn so lehrreich die Aufsätze in bezug auf Einzelheiten sind, so hängen sie doch in der Luft. Sie geben keinen zureichenden Eindruck von der Beantwortung gerade derjenigen Fragen, die — wie wir aus Gesprächen mit Otto wissen — ihm besonders am Herzen lagen und ihn besonders beschäftigten. Sie betrafen die Sozialethik, von der er wußte, daß sie an Gegenwartsbedeutung weit über allen anderen ethischen Erörterungen liegt, und die Christlichkeit der Ethik, die zu allen Zeiten das entscheidende Thema theologischer Ethik bildet und heute besonders schwierig zu fassen ist. Für den Christen lautet die ihm Unruhe bereitende Forderung: Verhalte dich dem Willen Gottes gemäß, wie er dir in Jesus Christus offenbar ist! Und diese Forderung gilt dir als einem Wesen, das in fordernden Gemeinschaften und zwischen Anspruch erhebenden Werten lebt, die nicht unmittelbar mit Gott zu tun haben, sondern „Welt" sind, ja als Welt nicht selten im Widerspruch mit Gott. Und soll eine theologische Ethik Sinn haben, so muß sie auf die Frage nach der Gottesforderung in der heutigen Welt, auf die Frage nach christlicher Sozialethik Antwort geben. Rudolf Otto hat durch eine Unmasse aktueller Lektüre, auch in französischer, englischer und russischer Sprache, sich unermüdlich um die Kenntnis der treibenden politischen und sozialen Kräfte bemüht. Auch seine Reisen nach England, Indien und Amerika haben ihm diesen Hunger stillen helfen. Und er hat stets als Christ die Wirklichkeit betrachtet und nicht nur den Hunger nach ihrer Kenntnis, sondern auch den Hunger nach ihrer Gestaltung in der Verantwortung vor Gott empfun-

den. Das wissen alle, die Gelegenheit hatten, mit ihm persönlich von diesen Dingen zu reden. Und wenn er noch seine Ethik vollenden wollte, so trieb ihn dazu das Verlangen, ihren letzten Gipfel darzustellen: den Gotteswillen, und diesen nicht nur in bezug auf das christliche Individuum, sondern in bezug auf die großen Ereignisse und Wandlungen, in denen die Welt der Staaten, der Wirtschaft und der Gemeinschaften heute steht. Davon aber geben seine veröffentlichten Schriften kaum Andeutungen.

Nun aber stehen uns aus seinem Nachlaß die Vorlesungsmanuskripte zur Verfügung, auch die zur Ethik. Sie dürfen auf Grund testamentarischer Verfügung nicht veröffentlicht werden. Den Grund sieht jeder ein, der sie gelesen hat. Sie bieten zwar eine Fülle von Material; man wird ergriffen von der Tragik, daß das Ergebnis eines so unermüdlich bohrenden, mit Scharfsinn und Erkenntniskraft gepaarten Fleißes nie das Licht der Öffentlichkeit erblicken soll. Aber die Form der Darstellung ist so skizzenhaft, oft nur andeutend, die Zusammenhänge sind so unausgeglichen in ihren vielleicht verschiedenen Jahren angehörenden Feststellungen, daß ihre Veröffentlichung nur Unvollendetes und Mißverständliches bieten würde, wie es nicht in der Intention des Schöpfers lag, der in bezug auf Form, Zusammenhang und Ausgeglichenheit der Darstellung so hohe Anforderungen an sich selbst stellte. Und so können wir die Manuskripte nur zu einer Darstellung verwenden, für die ihr Schöpfer unmittelbare Verantwortung nicht trägt. Sie müssen freilich verwendet werden, wenn das Bild von Ottos Arbeit an der christlichen Ethik einigermaßen vollständig sein soll. Und daß wir ein solches Bild, soweit es auf schmalem Raum möglich ist, zu zeichnen versuchen, glauben wir in Achtung vor der Leistung des Schöpfers schuldig zu sein.

Die folgende Darstellung bietet einen systematischen, d. h., soweit es möglich ist, vollständigen Grundriß der Ethik und hebt dann die behandelten Hauptprobleme, die dem Ganzen das Gesicht geben, heraus. Die kritische Auseinandersetzung kann nur auf engstem Raume angedeutet werden. Dazu werden vier Manuskripte benutzt. Ein sehr umfangreiches, das „Ethik I" behandelt; ein solches für „Ethik II" steht nicht zur Verfügung. An seiner Stelle konnten benutzt werden eines zur Sozialethik mit dem Titel „Zivilisation und Kultur" und zwei

zur religiös-christlichen Ethik mit dem Titel „Der Gotteswille" und „Sittengesetz und Gotteswille". Es sind die Aufzeichnungen zu kleineren Kollegs, die Rudolf Otto in der Zeit nach seiner Entpflichtung gelesen hat. Die zeitliche Reihenfolge ist für den Augenblick nicht sicher zu bestimmen, da ihr Verfasser angebrachte Jahreszahlen selbst mit Fragezeichen versehen hat. Aus hier nicht anzuführenden Beobachtungen schließe ich, daß die angeführten handschriftlichen Blätter die Auffassung der letzten Lebensjahre wiedergeben.

Der Grundriß.

„Der Inhalt der theologischen Ethik ist der in Christo offenbare Wille Gottes hinsichtlich des Verhaltens des Menschen." Damit ist die eigentliche Aufgabe der theologischen Ethik bezeichnet. Diese Aufgabe aber setzt die Tatsache profaner Ethik voraus, nämlich Gewissen, Gut-Böse ohne Bezugnahme auf Gott als rein innerweltliches Phänomen. Dann aber heißt das große Thema der theologischen Ethik: Sittengesetz und Gotteswille; sie hat die Aufgabe, zunächst die Voraussetzung, nämlich das Datum des Gewissens und die sich aus ihm ergebende Lehre vom Guten zu entwickeln, allerdings unter „Vorausblick auf ihre Einordnung in die Idee des Heiligen" (Ethik I), und dann zu entwickeln das Heilige selbst als Gotteswillen. Dieses einmal als „sakrales Ethos," d. h. als die Lehre von demjenigen Verhalten, das sich ohne Rücksicht auf die Welt als rein religiöses Ethos aus der Erfahrung des Heiligen ergibt. Otto legt größtes Gewicht gegenüber anderen Anschauungen darauf, daß ein bestimmtes Verhalten nur Gott gegenüber gefordert ist. Die Darstellung fordert aber nicht sakrales Ethos allein, sondern auch „sanktioniertes Ethos", nämlich das durch das Heilige geheiligte profane Ethos. Dieses wird nicht aufgehoben, aber es ist darzustellen, in welchem Lichte es vor dem Heiligen erscheint und welche Veränderungen es erfährt (Ethik II).

1. Das Sittengesetz.

a) Gut und Böse.

Zunächst also ist die Idee Gut-Böse nach Sinn, Gültigkeit und Herkunft zu erörtern, unabhängig von Glaube und Theologie. Aber

auf welche Weise, d. h. mit welcher Methode wird es gefunden? Es ist dieselbe, die Otto auch zur Erfassung des Heiligen anwendet: die Methode „gemeinschaftlicher Selbstbesinnung“ oder der Erhebung der rational-begrifflichen Kategorien aus „dem Dunkel des Gefühls“. „Was meine ich eigentlich, wenn ich ‚Gut‘ und ‚Böse‘ sage?“ „Gefühl“ ist nicht physiologisch-psychologischer Zustand, sondern vorbegriffliche, unmittelbare Erkenntnis. Seine Behandlung geschieht im intelligenten Urteilsakt und ergibt „reine Sätze“. Otto legt größten Wert darauf, daß das Ergebnis „einsichtig“ sei, also echte Erkenntnis unabhängig von zufälligem Leiden und Mögen, zwingende Erkenntnis. Sie geht auf Wertprädikate, zunächst nicht Seinsprädikate.

Sie zeigt so das Gute als eigentümlichen Wert, aber nicht nur als Wert höheren Grades, sondern auch besonderer Qualität. Nun aber trennt sich das Sittliche sofort in die Gegensatzpaare: „Gut — Schlecht“ und „Gut — Böse“. Ersteres betrifft Handlungen, letzteres handelnde Subjekte. Ersteres bezieht sich auf objektive Werte und wird „Ethik“ genannt, letzteres auf die Beschaffenheit von Personen und wird in der „Moral“, d. h. Ethik im engeren und eigentlichen Sinn, dargestellt. In der Ethik geht es um Werte, in der Moral um Würdewerte. (Diese Unterscheidung hat die später aufgegebene Konsequenz, daß der Schwerpunkt der Ethik in der Individual-, nicht in der Sozialethik liegt.) Was ist dann sittlich richtig? Das, was sich als kategorische Forderung, als Gebot der Pflicht erweist. In der Analyse von Kants Ausführungen wird sofort ein wichtiger und entscheidender Schritt vollzogen, indem zwischen Pflicht formal, d. h. der imperativischen Form des Sollens, und der Pflicht material, d. h. dem Inhalt dessen, was gefordert ist, unterschieden wird; und indem weiter der Formalcharakter der Pflicht aus ihrem Inhalt begründet wird. Otto legt das entscheidende Gewicht auf die materiale Seite der Ethik. Seine Ethik ist wesentlich Material-Ethik. Und zwar glaubt er sie in Kant, der sich an diesem Punkte selbst nicht verstehe, zu finden. Er leugnet, daß Kant zur Unmöglichkeit, die Möglichkeit des kategorischen Imperativs einzusehen, gezwungen sei. Nach Kant selbst sei diese Möglichkeit zu begründen in objektiven Werten und Rechten. Der Inhalt der Pflicht als objektiver Wert und Grundrecht macht die Pflicht zur Pflicht, d. h. zum kategori-

schen Gebot. Wo also der Inhalt der Pflicht richtig ist im sittlichen Sinn, da ist auch ihre Form richtig. Das Formal-Gute wird bestimmt durch das Material-Gute, durch objektive Werte und Grundrechte [1]).

b) Werte und Rechte.

Inwiefern Werte und Grundrechte die sittlichen Imperative begründen, wird nun weiter ausgeführt. Zunächst die Werte. Wiederholt und nachdrücklich weist Otto auf die verwirrende Vieldeutigkeit des Begriffs „Wert" hin und sucht sie hinsichtlich des Sittlichen zu klären. Die praktisch wichtigsten Unterscheidungen sind die zwischen werthaltigem Gegenstand und Wert selbst (mit anderem Ausdruck: Wertding und Dingwert), und die noch wichtigere zwischen „nur" bezüglichem Wert und Selbstwert. Der erstere existiert in Abhängigkeit von einem anderen Wert oder von einem wertenden Subjekt, der letztere ist wertvoll in sich selbst, ob er von Menschen anerkannt wird oder nicht; er ist Wert „ohne alle Beziehung", also „objektiver" Wert. Nur er begründet sittliche Imperative. Ein besonderer Teil der Ethik Ottos dient der Ausscheidung von Nichtselbstwertigem (dem Angenehmen, Lust- und Genußwert, dem Tauglichen, Dienlichen und Wichtigen), um dann den Selbstwert und seine Bedeutung für den kategorischen Imperativ zu erörtern. Daß der Selbstwert diesen begründet, beruht darauf, daß er beansprucht in der Form von Desiderat und Postulat, und zwar dann absolut beansprucht, d. h. „als nicht bezüglich und außerhalb des Grades". In Anschluß an und zugleich in Veränderung von Kant ergibt sich der erste Grundimperativ: „Handle so, daß du objektiv Wertvolles niemals nur als Mittel, sondern zugleich immer auch als Selbstzweck in sich achtest." Dann der zweite Grundimperativ: „Strebe danach, das Daseiende sowohl in dir selber wie um dich her objektiv wertvoll zu gestalten." Ferner ergeben sich gewisse Regeln für das erlaubte oder gebotene Wertopfer je nach der Rangordnung der Werte. So ist der objektive Wert der Grund des kategorischen Sollens, aber nicht allein, sondern auch — und das ist mehr — der Grund imperativ-freien Interesses, des Wollens aus unmittelbarer Wertliebe, die das Gesetz hinter sich läßt.

Ebenso entspringt kategorisches Wollen der Idee des Rechtes. Mit Werten allein läßt sich nach Otto die Begründung der sittlichen

1) Vgl. „Wert, Würde, Recht" a. a. O.

Imperative nicht durchführen. Also nicht nur Wertethik, sondern auch Ethik der Rechte, und zunächst der Grundrechte. Daß Rechte nicht aus Werten zu erklären und mit ihnen zusammen zu behandeln sind, glaubt Otto aus der Berechtigung der Forderung erklären zu können, daß ich etwa Darlehen zurückgebe, Versprechen halte usw. unabhängig davon, ob oder in welchem Grade mein Partner ein wertvoller Mensch ist. Ich bin verpflichtet, Rechte gegenüber Personen zu achten, unabhängig von ihrem Wert. Aus dem Besitz von Grundrechten ergibt sich der Begriff der Person, nämlich eines Wesens, das interessenfähig ist und um die Unantastbarkeit dieser Interessen als Recht weiß. Und so kann Unrecht nur gegenüber Personen geschehen. Zwischen ihnen herrscht nicht Wertgleichheit, wohl aber Rechtsgleichheit. Auch diese Elementar- oder Grundrechte, die das Wesen der Person ausmachen, äußern sich in Geboten und Verboten. Die Elementarformel des Rechtsimperativs lautet: „Du sollst unbefugten Eingriff in die Interessensphäre des anderen unterlassen."

So sind objektive Werte und Grundrechte der Grund des sittlichen Imperativs, als solche unmittelbar dem „Gefühl" gegeben und durch Besinnung einsichtig zu machen in ihrer Allgemeingültigkeit und auch nach dem Grade ihrer Geltung im notwendigen Vorziehen und Nachsetzen. So haben Werte und Rechte ihren Grund in sich selbst. Das genügt nach Ottos Auffassung für den Erweis des Sittlichen. Die Begründung aus der einsichtigen Wahrheit der Idee reicht zu, um dem kategorischen Gebot seine absolute Autorität zu verleihen. An dieser Stelle des Abschlusses fragt aber Otto dennoch zunächst in Kürze, wie sich Werte und Rechte in die Idee des Gotteswillens einordnen. Er antwortet: sie ordnen sich nicht ein, sondern sie entspringen daraus, besser im christlichen Sinn: sie sind, da sie an Weltgegenständen haften, wie die Welt von Gottes Willen geschaffen. Mit jeder Verletzung von Werten oder Rechten wird Gott selbst verletzt. Es sei hier gleich darauf hingewiesen, daß an anderen Orten Otto Bedenken hatte, so zu sprechen, weil es ihm eine zu billige Harmonisierung der zwischen Gott und Sittengesetz waltenden Antinomie schien.

Mit dem Gesagten ist der wesentliche Grund der Lehre vom Guten gelegt und die Grundauffassung festgelegt. Was nun folgt, ist Entfaltung und Ausarbeitung. Die Rechte stellen sich dar als

die „Ideale des Verkehrs", die nun aus einem systematischen Grunde vor der Tafel der objektiven Werte entwickelt werden. Auf Grund seiner Methode erhebt sie Otto aus dem „Gefühl" und glaubt, sie auch nach Stufen von „höher" und „nieder" ordnen zu können. Die Ideale des Verkehrs drücken sich aus in edlen sozialen Gemütshaltungen, die nun beschrieben werden. Er trennt in die der sozialen Abkehr und die der sozialen Zukehr. Im Gegensatz zu anderen Darstellungen der Ethik widmet er den ersteren besondere Aufmerksamkeit. Sie entfalten sich im Selbstinteresse (streng zu unterscheiden vom Egoismus), im Für-sich- und In-sich-Bleiben, in Ehrliebe, Reserviertheit und Einsamkeit. Die Pflege dieser Gemütshaltungen ist notwendig für die Bewahrung der Eigenart und Tiefe der Person ebenso wie zur Möglichkeit der Dienstleistung im sozialen Leben. Wer selbst nichts ist, kann anderen nichts geben[1]). Auch wird die Haltung der Abkehr gelegentlich zum Maßstab und zur Grenze der Haltung der Zukehr, so in der goldnen Regel Mt. 7, 12 und im Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst. Die Gemütshaltungen der sozialen Zukehr sind nach Otto nicht alle und ursprünglich sittlich. Er spricht vom „Naturboden" der höheren Sozialgefühle in den Artgefühlen, dem Gattungsinstinkt, der Ganzheit, dem Solidaritätsgefühl. Über ihnen erheben sich Verzeihen, Großmut, Edelmut, Verstehen (sich in den andern hineinversetzen), Vertrauen, Neigung, Treue, Liebe. Daran schließt sich die Darstellung der „Pflicht positiver Leistung für den andern im Verkehr überhaupt" als Halten von Versprechen und Vertrag, als Pflicht zur Gegenleistung und Hilfe; diese ohne Preisgabe des eigenen Interesses. Darüber hinaus wirkt die Liebesleistung, die nicht nach eigenem Interesse und Höhe des Opfers fragt. Hier wieder Ausblick auf das Gebiet des Heiligen, und zwar die auf die Person gehende schenkende Gottesliebe, die Liebesleistung erst ermöglicht. Die Erörterung schließt mit einem dunklen Abschnitt, der vom „Trümmerfeld" dieser Bestimmungen spricht; sein Sinn scheint mir zu sein: im einzelnen sind diese Begriffe wohl schön, rund und sinnhaft, aber es fehlt noch die Ganzheit, die sie alle aus Einem begreifen läßt. Vielleicht hat Otto an dieser Stelle gefühlt, daß, wo er hier doch den kategorischen Imperativ durch den

1) Von mir als das „Ureigene des Ich" in Evg. Ethik des Politischen S. 399 ff. behandelt.

Inhalt der Pflicht begründen will, er doch nur einzelne Regeln des sozialen Verkehrs geschildert und damit ihre sie alle bindende und wieder begründende Verpflichtungsmacht nicht getroffen hat. Ob er sie vielleicht getroffen hätte, wenn er die idealen Rechte und Pflichten des Verkehrs nicht von der Wertlehre abgetrennt hätte? Denn diese sind durchaus auch auf materiale Werte zurückzuführen und hätten dann an deren fundierender Kraft teil, freilich auch teil an den Zweifeln in bezug auf ihre Begründetheit.

Der systematische Aufriß verlangt jetzt die Darstellung der Tafel der objektiven Werte, die dem kategorischen Imperativ Autorität und Begründung geben. Wie schon gesagt, handelt es sich dabei um Werte, die in sich selbst Wert sind, bei denen es keinen Sinn hat, nach dem Wozu zu fragen. Es sind die Gruppen der naturästhetischen Werte, der Werte des Beseelt-Vitalen, das Geistesleben und die geistigen Werte, also Natur, Leben, Geist. Auch hier liegen unmittelbar einsichtige Stufen vor. Konflikte werden aufgezeigt, so der zwischen Leben und Geist. Gegen Biologismus wird betont, daß sich auf Leben allein Ethos nicht gründen ließe; denn diese Begründung sei selbst geistiger Vorgang. „In Kapseln und möglichst unbemerkt werden die angeblichen Vitalwerte immer heimlich angefüllt mit etwas, was ausgesprochen in die Sphäre des Geistigen und z. T. des höchsten Geistigen gehört." Wie beim Abschluß aller Stufenentwicklung in den einzelnen Teilen dieser Ethik zuletzt der Ausblick auf das Heilige durchbrach, so auch hier. Schon Leben wird biblisch verstanden als aus dem Schöpfer kommend, als ruach Jahwe, besonders aber führen die Stufen des Geistigen ins Heilige hinein. Unterschieden werden die Stufen elementaren Geist-Seins (Denken, Wille, Gemüt), der höheren Geistigkeit, die als Selbstbewußtsein Denken und als Charakter und Verantwortung Wollen in bezug auf sich selbst ermöglicht, und der höchsten Geistigkeit als Vermögen für Religion, aber nicht Religion als Religionskunde; denn diese „rollt zusammen wie ein dürres Blatt, wo Religion selber über sich selber urteilt", sondern Religion als Fähigkeit des Geistes capere, d. h. Offenbarung empfangen, von ihr getroffen werden zu können. Geist im höchsten Sinn ist finitum capax infiniti.

c) Die Individualethik.

Nach dieser allgemeinen Darstellung von Wesen und Begründung des

Guten wird dieses in der nun folgenden Individualethik bezogen auf die sittliche Person und ihren Lebenskreis. Es war geschildert: was gut ist; jetzt wird geschildert: wer gut ist, also der sittliche Charakter. Nicht wie in der Biologie ist das Ziel die Erzeugung von vital mächtigen Prachtexemplaren, sondern der gewissenhafte Mensch. Und zwar handelt es sich da nicht nur um Gewissenhaftigkeit aus Pflicht, das wäre zu kalt, sondern um eine solche, wo die Liebe die Pflicht zwar nicht aufhebt, aber sie trägt und zur Freude und edlen Lust macht. Kant wird bewußt überhöht. Das Hauptthema dieses Teiles bildet der Begriff des Gewissens, das als vorhergehendes und nachfolgendes entwickelt wird. Ersteres schließt ein den Begriff der Autonomie. Autonom ist nicht das Gewissen selber, sondern die Rechte und Werte, und das Gewissen ist nur das Vermögen der Entdeckung ihrer Autonomie. Bei Autonomie ist wieder zu unterscheiden zwischen der Autonomie des Gesetzgebers und der Autonomie des Menschen, der zur Einsicht fähig ist und diese Einsicht sich selbst zum Gesetz (autosnomos) machen kann. (Eigentlich sind es drei Begriffe von Autonomie.) Keine dieser Autonomiearten ist zu entbehren. Bei Erörterung der Autonomie des Gesetzgebers stoßen wir wieder auf die Durchbrechung der Grenzen der profanen Betrachtung; denn in diesem gesetzgebenden Sinne kann autonom nur Gott sein. „Alle Werte und Rechte, so fahren wir auf dem Standpunkt des Glaubens fort (!) — sind erquollen aus dem sakrosankten Urwert der Gottheit, aus dem das Sein der Welt selber erquollen ist ... die vom Gewissen anerkannte Autonomie von Werten und Rechten versinkt in den Tiefen der Theonomie. Hinter allen autonomen Werten und Rechten ist Gott selber der letzte und einzige autonome." Im Glauben gibt es so keine Autonomie der Vernunft. „Im Schleier der Kreatur tritt uns die göttliche Autonomie entgegen in der aller Vernunft steil gegenüberstehenden, von ihr nicht erdachten, sondern rein vorgefundenen Kraft von Werten und Rechten, meinen Willen zum schuldigen Gehorsam zu verbinden." Die Funktion der Vernunft als selbständiges Entdecken und Einsehen dieser Werte und Rechte ist damit nicht aufgehoben. Diese Erkenntnis führt zur Darstellung des materialen Gewissens; denn dieses kann sich nicht mit der Richtigkeit des Sittlichen als abstraktes absolutes Gebot begnügen, sondern muß notwendig nach seinem sittlich richtigen Inhalt

fragen. Es frägt nach der rechten Autorität, und diese Frage führt wieder zum christlichen Glauben: Christus als solche gibt uns nicht Lehren und Sätze, sondern zeigt uns den Vater an ihm selbst, „daß wir auf Grund vernommener Heiligkeit autonom die Gültigkeit seiner Forderung an uns verstehen, einsehen, einsehend bejahen ..." An dieser Stelle erst glaubt Otto eine Definition von „Ethik" geben zu können. Sie ist zu bestimmen als „die aus Gewissensnötigung erfolgende, methodische, immer fortschreitende Arbeit an der theoretischen Ausbildung der sittlichen Urteilskraft zum Zweck der Erziehung." Ihr Verfahren wird nicht motiviert durch Wissenstrieb, sondern durch das Gewissen.

Das Gewissen als nachfolgendes oder als urteilendes, wie es sonst genannt wird, erzeugt das Schuldgefühl. Seine besinnende Behandlung erweist sich als so klärend, daß an dieser Stelle vom „Segen der Sünde" gesprochen werden kann. Die Erkenntnis der Schuld führt zur Erkenntnis des Guten. Otto überschreibt einen Paragraphen mit „Die Implikationen des Schuldgefühls", das soll methodisch heißen, daß aus dem axiologischen Urteil, besser Verdikt, gewisse Seinsurteile entwickelt werden. Diese sagen aus die eigene Existenz als Ich-selbst, ferner die Qualifiziertheit dieses Ich als begabt mit Verantwortlichkeit und seine Freiheit. In diesem Zusammenhang wird das Problem des freien Willens, wird Determinismus und Indeterminismus erörtert, um zu schließen mit der Feststellung, daß sittliche Freiheit jenseits von necessitas und contingentia ist und sie gegen alle intellektuellen Einwände „grade deswegen" sich behauptet [1]).

d) Die Sozialethik.

Über die Sozialethik liegen mehrere kleinere Skizzen, verschiedene Anordnungen enthaltend, vor. Der geordnete Verkehr der Menschen untereinander in den Sozialgebilden wird unter dem Begriff Zivilisation zusammengefaßt; dahinein gehören Gesellschaft, Gemeinschaft, Familie, Volk, Staat, Freundschaft, Kulturmenschheit und Völkereinheit. Die Güter, welche von Menschen erzeugt werden, und die Fragen, die damit zusammenhängen, gehen unter dem Begriff Kultur. Da hier alles unfertig ist, beschränke ich

1) Vgl. die Aufsätze: „Das Schuldgefühl und seine Implikationen" und „Das Gefühl der Verantwortlichkeit" a. a. O.

mich auf einige Bemerkungen. Es fällt auf, daß die Ausführungen über Kunst die ausführlichsten und offenbar mit größter Liebe behandelten sind. Zum Thema Wissenschaft verzeichne ich die interessante Bemerkung des Verf., daß sie nicht Allerlei-Wissen zum Ziel habe, vielmehr auf das Bedeutende ginge und daher abhängig von der Ethik sei. Die Religion als Kulturgut zu verstehen, wird abgelehnt; denn so würde man ihr nicht gerecht; sie subsumiere alle Kulturgüter. Die Wirtschaft wird behandelt unter den Begriffen Beruf und Eigentum, bei letzterem das Problem Kapitalismus gestreift, ohne jedoch auf die geschichtliche Entwicklung einzugehen. Ähnliches gilt vom Staat, der in erster Linie als Rechts- und Kulturstaat verstanden wird; es deutet keine Bemerkung darauf hin, daß der geschichtlich unheimlichen Seite der modernen Staatsentwicklung Beachtung geschenkt worden wäre. Doch ist erkannt, daß der Staat nur Sinn habe, wenn er im Dienste des Volkes stehe. Die materiellen Güter haben ihre Bedeutung zum Zweck der „höheren" geistigen Kultur als ihr Mittel; daher Notwendigkeit der Wohlfahrt. Zweimal tritt die drastische Bemerkung des General Booth auf: „Ich kann nicht beten, wenn ich kalte Füße habe." Aber Otto sieht die Bedeutung der Kultur noch tiefer in der ausgezeichneten Beobachtung, daß sie, auch die materielle, nicht nur zur Bedürfnisbefriedigung vollzogen werde, sondern zur Weckung des Geistes, indem sie den Menschen aufregt, stimuliert, lebendig macht in Bedürfnissen, Fragestellungen und innerer Beunruhigung. Sie bewirkt geschichtliches Leben und erzeugt eine kulturelle Solidarität, wie sie sich z. B. in dem charakteristischen Wort ausdrückt: „W i r können jetzt fliegen." Auch ist erkannt, daß die Kultur unmittelbare Beziehung zum Guten hat durch „Rückstoß" auf Charakterbildung in der Bewährung der Tugenden der Tapferkeit, Zähigkeit des Willens, der Geduld, Treue, Hingabe, Ausdauer. Das Erleben der Kultur in Freude und Genuß neben dem Handeln wird als ethische Funktion bezeichnet. Ein paar Worte zeigen, wie ein Schlußabschnitt mit der Überschrift „Profane Eschatologie. Utopienbildung als ethische Gesamtzielsetzung" geplant war. Er hätte sich da wohl — was in der Ethik sonst fehlt — mit anderem Ethos und mit Weltanschauungen auseinandergesetzt. Aber hier ist im Manuskript alles skizzenhaft und vor allem mit Darstellungen in seiner ausgeführten Ethik nicht ausgeglichen. Jedenfalls zeigt eine

Bemerkung des Manuskripts, daß die Individualethik von der Sozialethik abhängig sei und in der letzteren die eigentlich brennenden Fragen der heutigen, auch christlichen Ethik lägen. Aber zu ihrer Ausführung ist der Verfasser nicht mehr gekommen.

2. Der Gotteswille.

a) Das Heilige.

Nach wiederholten Äußerungen Ottos hat das Gute, wie es bisher behandelt wurde, in sich selbst Bedeutung und Bestand. Das Wert-Gefühl von ihm enthält zugleich die Aussage von seiner Geltung; denn die axiologischen Urteile implizieren ontologische Urteile. Und doch haben wir gesehen, wie an bestimmten Stellen der Ethik der Aufstieg der Stufen zum Ausblick auf das Heilige führt und damit zu einer Überhöhung des Guten im Heiligen, der Sittlichkeit durch die Religion. Durch das Sittliche „bricht" das Heilige „hindurch", es wird „transparent", wie gelegentlich gesagt wird. Hier nun wird zunächst nicht nach dem Sittengesetz, sondern nach dem Gotteswillen gefragt. Er ist der Inhalt der religiösen oder der christlichen Ethik. Was ihn wesenhaft bestimmt, ist die Wertkategorie des Heiligen, wie sie Otto in seinem berühmten Buch entwickelt hat, wo auch die Methode seiner Erkenntnis ausführlich geschildert ist. Sie besteht formal genau wie beim Guten in der Besinnung auf das „Gefühl", jetzt den sensus numinis, und in der weitestmöglichen Fassung in mitteilbare Begriffe. Das Wertgefühl des Heiligen impliziert zugleich seinen Grad als Höchststufe der Wertskala, also auch das Sittliche überhöhend, und seine Wahrheit: Werturteile implizieren auch hier ontologische Urteile, d. h. mit dem Gefühl vom Heiligen ist zugleich sein Grad und sein Sein gegeben. Der Grad wird beim Sittlichen mit „übernatürlich" bezeichnet, beim Heiligen als „unvergleichlich höher" im „überweltlichen Sein" gesehen. Es gehört zum Wesen des Heiligen, sein Sein notwendig in einer Überwelt zu haben, also transzendent zu sein. Der praktische Weg zur Anerkennung ist derselbe wie auf dem Gebiet des Sittlichen. Wer sich mit Willen dem sittlichen Imperativ unterwirft, wird „mit voller Gewißheit" über alle Einwände, Skepsis und Theorien hinweg von der Wahrheit des Sittlichen überzeugt sein.

Ebenso ist von der Gewißheit des überweltlichen Seins des Heiligen überzeugt, wer seine „Axia", seine eigentümliche Werthaftigkeit anerkennt, noch mehr, wer sich dem von diesem Wertsein ausgehenden Anspruch unterwirft, seinen Willen tut. „Wer da will des Willen tun ..." Was Heiligkeit ist, wird mit um so stärkerer Gewißheit erfaßt, als ich mich ihr öffne, auf sie eingehe. Sein überweltliches Sein ist „ontologisches Korrelat" eines einzigartigen Wertmomentes, mag die Darstellungsform noch so anthropomorph und psychologisch deutbar sein. Damit ist zugleich die Geltung des Anspruchs, der vom Heiligen ausgeht, erwiesen.

Worauf geht nun dieser Anspruch, der „Gotteswille?" Seine höchste und allgemeinste Formel ist: „Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge." „Von" und „durch" deutet auf die Schöpfung, „zu" auf das endliche gewollte Ziel, auf die Eschatologie, das Reich Gottes, das kommt, aber als „Unterpfand" (arrabon) schon da ist. Um was es dabei geht, ist nicht die Existenz, wie Otto polemisch gegen in die Theologie übernommene philosophische Modernismen (Kierkegaard, Heidegger) ausführt, sondern das Heil, die Heiligkeit. „Ihr sollt heilig sein ..." Heilig sein aber heißt: ohne Sünde sein. Der Inhalt des Reiches Gottes als arrabon ist Sündenvergebung. Das Ziel der Heiligkeit wird geleitet einerseits vom Wertinteresse, indem es auf den Wert der Heiligkeit geht, andrerseits vom Personinteresse, indem es auf den Menschen als Person geht. So wirkt es subjektiv als beseligend und objektiv als rechtfertigend. Das Eigentümliche ist, daß Gott als fordernder Wille zugleich schenkender Wille ist. In diesem Zusammenhang wird das Heilige in seiner Beziehung auf das Verhalten beschrieben als Urwert, indem ihm a) Unbedingtheit, b) Unvergleichlichkeit eignet, c) es Grund aller Werte ist und d) Gericht alles Wertanspruchs außer ihm.

b) Das Christlich-Heilige.

Wenn die bisherigen Bestimmungen zweifellos schon Christliches enthalten, so wird das „Zentral-Charakteristische der christlichen Idee vom Gotteswillen" noch besonders behandelt. Es wird in zwei Punkten gesehen: im Heilandswillen, die in Sünde verstrickte Welt zur Erlösung zu führen, ferner in der Doppelheit, eschatologisch und diesseitig zugleich gerichtet zu sein; nach der überweltlichen Vollen-

dung sich zu sehnen und doch die Aufgaben dieser Welt mit Ernst zu erfüllen.

So behandelt ein erster Abschnitt den Gotteswillen als Erlöserwillen. Da er auf die Sünde gerichtet ist, wird diese ihrem Sinn und Inhalt nach erörtert, unterschieden zwischen malum morale (Unrecht) und peccatum (Sünde), Habitual- und Erbsünde aufgezeigt und ihre Erklärung aus Sündenfall und Präexistenz für die Gegenwart deutlich gemacht (ein beachtliches Beispiel, den biblischen Mythos zu deuten!). Der Sinn der Sünde im christlichen Sinn wird begriffen als Abgeirrtsein von Gott, als Gegensatz von Glaube, d. h. Mißtrauen, und als Kardinalsünde verstanden: sich versagen der rettenden Gottesgnade und durch eigene Werke Heiligkeit erringen wollen [1]).

Der zweite Abschnitt bringt die Zusammenfassung des Gotteswillens mit dem Sittengesetz und den Abschluß des Ganzen; er ist in Form von Skizzen und Anklängen mit weitgreifenden Bemerkungen erfüllt. Die große Klammer, welche das Wertgesetz in das Gottesgesetz mit einschließt, hat allerdings eine gedankliche Schwierigkeit, die Otto die „theistische Antinomie" nennt und die der Sache nach sehr alt ist. Ist man der Überzeugung wie Otto, daß das Sittengesetz in sich selbst, bzw. die es begründenden Rechte und Werte in sich selbst unaufhebliche Gültigkeit haben, wie verhält sich dann dazu der Gotteswille? Ist dann das Wertgesetz ein „Gott Gottes", d. h. muß Gott selbst sich dem Sittengesetz beugen? Aber wenn Gott der souveräne Herr des Sitten- oder Wertgesetzes ist, wird er dann nicht zum Willkürwesen? zum dunklen Dämon, der kein Vertrauen verdient? Im Manuskript erklärt Otto diese Antinomie gedanklich für unauflöslich, praktisch aber sei sie aufgelöst; denn es bleibe im Glauben bestehen die Gültigkeit des Sittlichen in sich selbst wie die Souveränität Gottes, die sich in seinem heiligen Willen darstellt. Ob dieser Weg möglich ist, kann hier nicht erörtert werden. Ich darf nur sagen, daß Otto noch in Debatten mit mir während seiner letzten Lebenswochen nahezu starr die objektiv bestehende, auch von Gott nicht zu ändernde Ordnung des Guten vertrat. Und ich bin sehr überrascht, jetzt in seinen Manuskripten als christliche Auffassung zu lesen, daß Gott

1) Vgl. dazu die genannten vier Aufsätze in „Sünde und Urschuld" a. a. O.

Schöpfer der Rechte und Werte sei, daß sie zu Gottes Rechten und Gottes Werten werden, daß sie die Mittel seien, durch die Gott seine Forderung auch an die stelle, die nicht zu seiner Anerkennung durchgedrungen sind. Also Gott doch „Willkürgott?" Ganz gewiß nicht, sondern eben der Gott Jesu Christi. Das profane Ethos wird so sanktioniert, also in den Gotteswillen aufgenommen. Ganz stark stellt Otto als Besonderheit des Christentums heraus, daß für es Schöpfer und Heiland derselbe, und diese Verschiedenheit und Einheit zugleich der Sinn der trinitarischen Formel sei. Es ist derselbe Gott, der die Welt geschaffen und uns erlösen will. Infolgedessen ist es auch wesentlich für das Christentum, daß sakrales Ethos ohne das innerweltliche nicht zu denken sei, im Gegensatz zu den östlichen Religionen [1]). Die Welt ist eine Welt Gottes trotz des Falles; das innerweltliche Sittengesetz ist selbst heilig, besser: ist heilig geworden für den, der durch Gott selbst geheiligt wurde. Im einzelnen stellt Otto das christliche Ethos so dar: a) es kennt keine innerweltliche Vollkommenheit, weder axiologisch, noch ontologisch; „alles ist beschlossen unter der Sünde"; b) es enthält beides: Weltflucht und gleichwohl Weltliebe; c) der Gottesdienst hat seine Sphäre in der Welt und an weltlichen Werten; er bewirkt wachsende Werterkenntnis, Bereicherung und Vertiefung der Werte durch reifendes Eindringen in das Sittengesetz; d) das ermöglicht Weltfreude und Kulturarbeit nicht nur aus Pflicht, sondern aus freudigem Interesse; e) christliches Ethos ist Bekämpfung der durch Sünde eingetretenen Wirrnis in der Welt, besonders der Gesellschaftssünde; f) Christenliebe als charismatische Liebe ist gleichwohl echte Liebe, d. h. sie geht nicht nur auf Heil und Rettung des Verlorenen, sondern äußert sich auch im kleinsten Wohltun, etwa „durch einen Becher Wassers"; sie ist Samariterliebe. Auch die „soziale Frage" ist ihr Gegenstand. Sie bewirkt eine Liebe zu den weltlichen Aufgaben, auch wenn eine Beziehung zum Reiche Gottes nicht einsichtig, auch wenn nicht eine Seelenrettung erreicht werden soll. Und so ist christlich wohl das Wort: „Ich habe Lust abzuscheiden", freilich nicht, ohne daß in der Welt, wenn auch ohne Weltliebe, die Pflicht getan wird. Es ist aber auch christlich die Weltliebe Meister Eckhardts, die alle Dinge „in Gott" liebt, weil in ihnen allen sich

1) Vgl. „Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum" a. a. O.

Gottes Schöpfungswort entfaltet. Die Welt wird so zur Stätte freudigen Wirkens und Gestaltens. „Darum hat er es mit dem Seligwerden nicht so eilig; er möchte bleiben bis zum jüngsten Tag."

Die Grundfragen.

Ein so kurzer Grundriß kann nicht allen scharfsinnigen und tiefen Gedanken des Verfassers gerecht werden, auch nicht der nicht selten glänzenden Form, in der sie aufblitzen und aufhorchen machen. In Scharfsinn und Glanz hatte die Darstellung Rudolf Ottos ihren besonderen Reiz. Wenn meine Darstellung dagegen trocken und wohl auch gelegentlich holprig ausgefallen ist, so deshalb, weil ich mich streng an die Gedanken der Vorlage zu halten bemühte und nichts hinzufügte, was da nicht zu finden ist: keine eigenen Verknüpfungen, um etwaige Lücken aufzufüllen; keine Harmonisierungen, wo Gegensätze unausgeglichen stehen, von denen ich überzeugt bin, daß sie dadurch zustande gekommen sind, daß sie aus verschiedenen Jahren stammen. Ich glaube eine Entwicklung zu beobachten, aber nicht so sicher, daß ich mich hier getraute, sie anzudeuten.

a) Die Charakterisierung der Ethik.

Die Arbeit der Ethik geht zwar auf Erkenntnisse, die einen gewissen Grad von Allgemeingültigkeit ihrer Feststellungen beanspruchen, sonst hätte es keinen Sinn, sie zu verfassen; denn sie will für einen weiteren Kreis von Menschen klären, was Gut und Böse ist. Andererseits wäre eine solche Arbeit überflüssig, wenn sich das Gute wirklich allgemein für alle Zeiten feststellen ließe; denn dann hätte man nur schon Gesagtes zu wiederholen, und die Aufgabe des Lehrens von Ethik könnte sich darauf beschränken, die Tradition weiterzugeben. Darum muß eine gelehrte Ethik einerseits in einer Tradition, die für einen bestimmten Kreis von Menschen gültig ist, wurzeln, andrerseits Eigenartiges bieten, das ihre Abfassung sinnvoll macht. Sie muß innerhalb des gegebenen Traditionskreises individuell selbständig sein. Damit ist gesagt, daß die Tradition selbst mannigfaltig ist; es gibt verschiedene Auffassungen von Sittlichkeit in Vergangenheit und Gegenwart, innerhalb deren sich die ethische Arbeit vollziehen kann. Jede Ethik hat daher ihren geschichtlichen Ort. Für Otto ist dieser geschichtliche Ort der

neuere Protestantismus, wie er sich unter dem Einfluß von Kant und Schleiermacher und ihrer neueren Anhänger in der — allgemein gesprochen — Ritschlschen Schule dargestellt hat. Deren Belebung von Kant und Schleiermacher, besonders gestaltet durch die Heranziehung von J. F. Fries, ist die geschichtliche Ausgangsstellung. Das Besondere aber an Ottos Ethik führt über diese Ausgangsstellung hinaus. Auch es ist geschichtlich in seiner Gegenwart begründet, in der phänomenologischen Philosophie, in der Abwendung von der Formalethik zugunsten einer Wertethik, viel stärker aber als in zeitlich parallelen philosophischen oder theologischen Strömungen in selbständiger Erfassung und Verarbeitung der Aufgaben, die die eigene Zeit zu lösen fordert. Und so stellt die Ethik Ottos, aus einer bestimmten theologischen Tradition erwachsen, dennoch etwas ganz Eigenartiges dar, was sie von sonstigen Arbeiten auf diesem Gebiet abhebt. Wir wollen versuchen, ihre charakteristischen Merkmale, die zugleich ihr die besondere Bedeutung geben, hervorzuheben.

Was an ihr schon äußerlich in die Augen fällt, ist, daß sie t h e o l o g i s ch e Ethik sein will und doch, schon dem Umfang nach, mehr von rein p h i l o s o p h i s ch - w e l t l i c h e n Dingen und Begriffen spricht. Große Partien könnten ebensogut in einer philosophischen Ethik stehen. Es hat wohl Hörer seines Kollegs genug gegeben, die, zumal wenn sie nur gelegentlich eine Stunde hereinrochen, die Christlichkeit dieser Ethik bezweifelten und glaubten, das Vorgetragene ginge sie als Theologen nichts an. Das ist begreiflich bei Leuten, deren kurzes Gehirn nicht imstande ist, den großen Bogen im Kopfe zu behalten, in dem der Meister dachte und in den er das einzelne einordnete. Er begann mit der Theologie und endete mit ihr, dazwischen bot er die profane Ethik des Guten. Aber damit hat er den in der Zeit des Säkularismus einzig möglichen Weg, theologische Ethik zu lehren, beschritten; in der Zeit, die erkannt zu haben glaubte, daß für das Verständnis des Guten es als Objekt allein genügte. Das Sittliche hatte seine eigene Weltlichkeit erkannt. Und in der theologischen Ethik konnte es sich nur darum handeln, zu fragen, wie dieses Weltliche theologisch aufzufassen wäre und ob darüber hinaus das christliche Ethos ein besonderes Ethos zusätzlich darstelle. Otto hat diese Fragen beantwortet mit dem „sakralen" und „sanktionierten" Ethos, wobei er überzeugt war,

daß es sakrales Ethos allein ohne sanktioniertes, also theologisch verstandenes, weltliches Ethos nicht geben könne. Er hat damit nicht nur dem Sachverhalt des christlich geglaubten Gotteswillens, sondern zugleich auch der Hauptfrage der christlichen Ethik für die Gegenwart Rechnung getragen. Er hat damit sowohl eine Ethik abgelehnt, die meinte, aus der Glaubenshaltung, etwa der Rechtfertigung, den gesamten Inhalt entwickeln zu können (wie z. B. Emil Brunner), wie eine solche Ethik, die eine nur profane, allgemeine Ethik gelten ließ und die ethische Bedeutung des christlichen Glaubens nur darin sah, zur Erfüllung der profanen Sittlichkeit die formale Kraft zu geben (wie Wilhelm Herrmann). Ottos Ethik ist von der theologischen wie formalistischen Enge gleichweit entfernt.

Damit sind weitere Eigentümlichkeiten gegeben, die die vorliegende Ethik charakterisieren. Die wichtigste ist die Materialität der Ethik. Es geht in ihr nicht nur darum, wie Pflicht sich darstellt, sondern was der Inhalt der Pflicht ist; ja darin liegt das eigentliche Problem der Ethik, was E. Troeltsch schon kräftig betont, allerdings nur methodisch gefordert, nicht durchgeführt hatte. Das verleiht der Ethik von Otto den Charakter der Konkretheit, läßt den Drang spüren, die eigentlich brennenden Fragen des Ethischen zu klären, wie sie die Welt wirklich stellt. Er glaubt, den Ansatz zur Materialität schon bei dem des Formalismus fälschlich verdächtigten Kant zu finden, den schon Fries in diesem Punkt ergänzt habe. Die Welt hätte also nicht erst auf Max Scheler zu warten brauchen. Der Entwicklung der Rechte und Werte, ihrer Arten und Stufen, widmete daher Otto eine tiefgreifende Mühe des Nachdenkens, ihnen — zuletzt verstanden — als den Mitteln, durch die Gott seinen Willen vollzogen wissen will. Aber um diese Materialität geht es in der Ethik nicht allein, sondern noch um eine andere in umfassenderer Hinsicht. Die theologische Ethik wird selbst nur material begreiflich, indem erkannt wird, daß in ihr zwei Werte behandelt und zueinander in Beziehung gebracht werden müssen: das Gute und das Heilige. Jedes von beiden ist in sich selbständig, hat seine Geltung in sich selbst; sie dürfen nicht miteinander vermischt, es darf nicht eines aus dem anderen verstanden werden. Ihr gegenseitiges Verhalten herauszustellen, ist als die eigentliche Aufgabe der theologischen Ethik erkannt, und hiemit ist ihr eigentliches und aktuelles Problem für

die Gegenwart gegeben: aufeinander angewiesen und doch nicht vermischt.

Einheit und Unterschiedenheit von Gut und Heilig wird von Otto theologisch-christlich gelöst durch die Einheit und Unterschiedenheit von Schöpfer und Erlöser, man kann sagen durch den trinitarischen Gottesbegriff, der schon von den Alten als christlich zentral bezeichnet wurde. Mit Hilfe seiner Kenntnisse der Religionsgeschichte konnte ihn Otto als das eigentümlich Christliche gegenüber den anderen Hochreligionen der Gegenwart abgrenzen und herausstellen. Er ermöglicht nicht nur eine allgemein positive Haltung zur Welt, sondern noch mehr, nämlich die sittliche Tätigkeit auch dann in das Heil aufzunehmen, sie zu heiligen, wenn keine direkte Beziehung zwischen weltlichem Tun und Heil festzustellen ist. Es ist derselbe Gott, der unser Heil will und der die Welt geschaffen hat, damit durch das Sittliche gebietet, also durch Werte und Rechte. Dieses entscheidend wichtige Grundaxiom des christlichen Glaubens trägt auch die Ethik Ottos; es allein ist imstande, bis zum letzten alles in der Welt zu umfassen unter gleichzeitiger Wahrung der Heiligkeit Gottes. Es bewirkt auch, daß die mit Recht von Otto herausgestellte charismatische Liebe sich nicht auf die Bruderschaft der „Gemeinde" beschränkt, sondern sich auf alle Welt ergießt und ihre großen und kleinen, politischen und persönlichen Probleme zu den ihren macht. Und das trotz der vollen Anerkennung der Sünde in der Welt. Gerade die Begriffe Sünde, Verlorenheit, Fleisch und Geist, Urschuld sind für Otto Gegenstände eingehender Untersuchung gewesen; ein Zeichen dafür ist, daß er diese Untersuchungen schon früh veröffentlicht hat, weil er an ihnen deutlich machen wollte, was sakrales Ethos ist. Mit der Anerkennung von Sünde und Urschuld, von Verlorenheit der Welt verbindet er kühn die christliche Forderung der Freudigkeit des weltlichen Tuns, der Wertliebe. Das Bindeglied ist die in Christo geschehene Erlösung.

Mit der Doppelheit von Sünde und Freudigkeit, von Weltabwendung und Weltliebe in Einem ist ein wesentliches Moment christlich-reformatorischer Ethik und zugleich eine Eigenart der Ottoschen Ethik gegeben. Sie kann in einigen Formulierungen zu Mißverständnissen Anlaß geben, aber nur, wenn das Ganze dessen, was gemeint ist, aus dem Auge verloren wird. Man fühlt es, daß Otto

seine Wertuntersuchungen mit weltlicher Freude am Gegenstand betreibt, daß seine Darstellung von Kultur, Kunst und Wissenschaft von der Freude an diesen Dingen, die des Volkes und Staates von der Liebe zu ihnen durchdrungen ist. Es ist gewiß Freude und Liebe an der Sache, aber um des Gottes willen, der ihr Schöpfer ist und zugleich der Erlöser, der aus Sünde und Verlorenheit, aus Befleckung durch das Wertwidrige schon erlöst hat und den Christen zum Vollzug dieser Erlösung beruft. Daraus ergibt sich der Universalismus als weiteres Merkmal dieser Ethik, der alle Dinge in Gott sieht, weil in allen sich das ewige Schöpfungswort manifestiert, in dem nichts dem Gläubigen gleichgültig sein kann, weil es Gott selber nicht gleichgültig ist; denn sonst hätte es nicht die Kraft des Seins. Von dieser Haltung ist auch der methodische Geist dieser Ethik bestimmt. Gerade weil die Dinge in Gott wertvoll sind, deshalb fordert die Ehrfurcht vor ihrem Sein höchste Wahrhaftigkeit und sorgfältigste Wissenschaftlichkeit. Aus jedem Paragraphen spüren wir das Ringen um die Wahrheit, den Willen, den Sachverhalten in ihrem objektiven wirklichen Sein gerecht zu werden. Deswegen wird die Sorgfalt des Unterscheidens, Verbindens und Beschreibens oft fast zu weit getrieben, um noch aktuell zu sein. Aber es ist Sorgfalt, deswegen so kühl, so rational, so bohrend, weil die Verantwortung vor den Dingen es erfordert, und das heißt vor dem Gott, der sie geschaffen hat und in ihnen seinen Willen sowohl kundtut, als mit ihnen vollzieht.

Gewiß, die Ethik ist nicht vollständig; wichtige Fragen sind nicht berührt, z. B. nach welchem Maßstab nun in der Welt Geschaffen-Wertvolles von Wertwidrigem, Gotteswille von Sünde zu unterscheiden wären, also das Problem der Schöpfungsordnung, dann weiter das Problem der Bergpredigt, ferner das Verhältnis beider zueinander. Aber hätte Otto die Möglichkeit gehabt, sich ernstlich der Darstellung der christlichen Sozialethik zuzuwenden, er wäre von selbst darauf gestoßen. Gegen den Begriff Schöpfungsordnung hatte er eine starke Abneigung, weil dessen moderne Verwendung gerade das ihm zu bedeuten schien, was er streng ablehnte, nämlich, daß direkt aus dem Gotteswillen bestimmte menschliche Einrichtungen als göttlich abgeleitet und vor anderen geheiligt würden, z. B. eine

bestimmte konservative Sozialordnung oder ein patriarchalisches Wirtschaftssystem oder eine bestimmte Gestalt des ehelichen Lebens.

b) Die Fragen.

Freilich wird man bei aller Anerkennung und Würdigung der Eigenart dieser Ethik Fragen haben müssen. Die erste betrifft die Methode. Sie vergegenständlicht das „Gefühl", frägt es und erhebt die irrational vorbegriffliche Erkenntnis in die Rationalität der Begriffe. Otto hat es deutlich genug gemacht, daß mit Gefühl nicht eine physiologisch bedingte Emotion gemeint sein kann, sondern ein Akt unmittelbarer, eben gefühlsmäßiger Erkenntnis oder Gegenstandsbeziehung. Unter Hinweis auf dies Gefühl sind die zu erkennenden Sachverhalte einsichtig zu machen, und ohne Einsichtigkeit gibt es ein Verhältnis weder zum Guten noch zum Heiligen (Autonomie). Die Frage aber ist: Leitet das Gefühl immer eindeutig? Einmal bei mir selber, daß ich immer aus eindeutigem Gefühl eine eindeutige Erkenntnis gewönne? Dann bei den Andern, daß ihr Gefühl von der Sache dasselbe sei und alle, wenn sie nur dem Gefühl vertrauen, zu gleicher Erkenntnis kämen? Otto glaubt, mit Hilfe seiner Methode allgemeingültige und notwendige Erkenntnisse zu erzeugen. Das zeigt die Durchführung seiner ganzen profanen wie religiösen Ethik. Ihm erscheint das Gute wie das Heilige eindeutig gerade so. Und so entwickelt Otto nur eine einzige profane Ethik, als ob nur sie die wahre und einzig mögliche wäre. In Wahrheit besteht das Problem der Ethik gerade darin, daß es sie eindeutig gar nicht gibt. Es gibt verschiedene Auffassungen des Guten, jedenfalls material, wie es analog verschiedene Weltanschauungen gibt. Ottos Methode hat etwas Diktatorisches, die sich selten mit andern Auffassungen auseinandersetzt, vor allem kaum auf die historische Bedingtheit der Auffassung vom Guten, also auf die Geschichte, und ebenso kaum auf sonstige Möglichkeiten der Ethik, materialistische, völkische, politische, eingeht. Sie scheinen a priori falsch. So richtig daher die Methode an sich ist, sie ist zu einfach, zu selbstverständlich die eigene Auffassung bejahend. Steckt hier nicht vielleicht etwas von dem Idealismus und seiner Naivität, der eben der Idee, wie man sie notwendig zu haben glaubt, selbstverständliche Geltung beilegt? Darum wäre es notwendig, die Voraussetzungen und Bedingtheiten des eigenen Gefühls, historisch und individuell, in Rechnung zu stellen. Dann

wird das Ergebnis freilich nicht so eindeutig und sicher, aber umfassender ausfallen und es wird dann nicht aus eigener Gefühlserkenntnis, sondern aus Kampf mit andern „Gefühls“-Bestimmtheiten und schließlich Entscheidung geboren. Es wird dann auch geeignet sein, in geregelte Auseinandersetzung mit andern Erkenntnissen des Sittlichen zu treten und zu wissen, wo die Wege sich trennen und warum sie sich trennen.

Mit dieser Frage hängt die weitere zusammen, welche die Begründung des kategorischen Sollens betrifft. Im Gegensatz zu Kant, der nur das „Gesetzt, es gäbe etwas ...“ [1]) aufzeigt, also nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Begründung des Sollens zugibt, glaubt Otto es zureichend begründet, und zwar durch die von ihm entdeckten objektiven Werte, bei denen es keinen Sinn habe, nach ihrem Wozu zu fragen, also bei den ideellen Werten des objektiven Geistes. Aber gibt es solche Werte? Für den menschlichen Geist: ja, aber darüber hinaus? Also wirklich absolut im eigentlichen Sinn des Wortes? Da muß die Antwort lauten: Nein! Alle diese „objektiven“ Werte sind immer noch Bezugswerte auf den Menschen, der sie fühlt. Der Mensch ist es, der auf das Gefühl ihre Objektivität begründet, nach Ottos Methode, darum sind sie auch nur objektiv für das Gefühl des Menschen, also für den Menschen selbst. Auch das Gute, auch das Heilige. Wenn Otto meint, axiologische Urteile implizieren ontologische Urteile, so ist das richtig für den wertenden Menschen, gerade also nicht objektiv richtig. Das hat schon Feuerbach gewußt, der auch anführt: „Heilig ist euer Gott, ihr sollt heilig sein wie Gott“, es durchaus richtig findet für das Wesen des Christentums, aber dieser Axiologie keine Möglichkeit der Ontologie über das Wesen des Menschen hinaus beimißt [2]). Jedenfalls ist das nicht möglich in einer profanen Ethik, und Kant behält als streng die Grenze denkender Philosoph mit seinen Sätzen über die Wirklichkeit der Freiheit am Schluß seiner Grundlegung der Metaphysik der Sitten gegen Otto recht, der sich sonst ausgiebig auf diese Schrift beruft. — Wie so die Wahrheitsfrage in bezug auf die objektive Wirklichkeit der Werte ungelöst bleibt, so auch die Frage der Rangordnung der Werte. Otto glaubt mit Hilfe des „Gefühls“ unwiderlegliche einsichtige Wertrangordnungen aufstellen

1) Vgl. „Wert, Würde, Recht“ a. a. O. S. 59.

2) L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Ausg. Reclam S. 111.

zu können. Tatsächlich sind sie durchaus strittig. Otto benutzt den „idealistischen" Maßstab als selbstverständlich, weshalb er kaum Beziehung findet zu den so wichtigen „materiellen" Werten. Stürzt nicht oft ein „niederer Wert" praktisch das ganze „idealistische" Gebäude um, wenn er in Notlage seine Wertstärke rücksichtslos zur Geltung bringt, zur Geltung bringen muß? Was gilt einem hungernden Volk eine Gemäldegalerie? Später bei den Andeutungen zur christlichen Sozialethik finden sich freilich Bemerkungen, die diesen Idealismus im Sinne eines Realismus korrigieren, in dem Gott alle Werte in gleicher Geschöpflichkeit gegenüberstehen. Das freilich forderte eine besondere Ausführung, die nur unter Einschränkung der Methode Ottos gemacht werden könnte.

Damit ist die dritte Frage gegeben, welche das Verhältnis von Sittengesetz und Gotteswille betrifft. Gewiß ist es ausgezeichnet, daß der theologischen Ethik im besondern die profane Ethik des Guten vorausgeschickt wird; auch ist es richtig, daß das Sittliche ein selbständiges, unabhängiges Wertgebiet darstellt und seine Maßstäbe der Gültigkeit in sich selbst haben muß. Aber für sich allein kann es sich nicht zureichend begründen, weder durch Bezug auf objektive Werte, wie wir gesehen haben, noch so, daß ihre Wertstufen, wie es bei Otto scheint, geleitet von der „Einsicht" in die Rangordnung der Rechte und Werte in den Himmel des Heiligen hineinführen. Es fällt auf, daß der Abschnitt über die Rechte, der über die Werte und der über die individuelle sittliche Person enden mit dem Ausblick in das Heilige, von dem dann die letzte Begründung hergeholt wird. Somit erscheint das Sittliche als eine Vorstufe des Heiligen, das ohne Bruch, eindeutig und einsichtig in letzteres überleitet, trotz Betonung der Ganz-Andersartigkeit des Heiligen gegenüber dem Sittlichen. Auch das bewirkt das zu große Vertrauen in das „Gefühl", wie es eben der Christ hat. In Wahrheit ist jede nur profane Ethik in sich brüchig, wenn sie nicht in einem Glauben begründet wird. Wenn sie nur profan bleiben will, muß sie profan-gläubig, muß sie Diesseitsethik sein — das Problem des Säkularismus! Aber entspricht die Diesseitigkeit dem wirklichen Anspruch des Sittlichen auf Begründung? Und kann ohne weiteres das Heilige als Wertgebiet des ganz-Andern hier helfen, wo es doch selbst unter dem Wertzweifel steht? Ottos Be-

gründung aus der Selbstgeltung der objektiven Werte verbirgt so die verzweifelte Lage einer jeden profanen Ethik, wenn sie sich nicht durch das Surrogat eines Diesseitsglaubens hilft, und die damit gegebene Spannung zum Gotteswillen. Der Grund ist, daß, verleitet durch die Methode der Gefühlserkenntnis, die in gleicher Weise für alle Wertkategorien, auch für das Heilige, gelten soll, nicht deutlich wird, was Offenbarung ist und an welcher Stelle der theologischen Ethik sie ihren scharfen Einschnitt macht. Dann ergäbe sich zwischen profanem und christlichem Ethos vorwärtsschauend der Bruch und rückwärtsschauend erst der Einbau des Profanen in die Welt des Heiligen, wie sie die christliche Ethik allerdings fordert auf Grund der Offenbarung Gottes als Schöpfer und Erlöser.

Die Ethik Rudolf Ottos trägt in sich zwei unausgeglichene Elemente: die idealistische selbstverständliche Überzeugung von der Geltung der Idee in sich und gläubig-christlichem Realismus und Universalismus. Sie hat so die Bedeutung der Brücke, die von der großen Zeit des an Kant und Schleiermacher geschulten theologischen Idealismus über die Schlucht der theologischen Repristination in dialektischer Theologie und Neuluthertum oder Neukalvinismus hinüberführt zur Zeit des charismatischen Realismus, der wir entgegengehen. Sein Kennzeichen ist das geistgeborene Vertrauen zur Wirklichkeit, die wir leben, auch unter Katastrophen kirchlicher und nichtkirchlicher Art. Dieses Vertrauen zur Wirklichkeit zeigt Rudolf Otto auch in Anwendung seiner Methode des „Gefühls". Aber es muß deutlicher als der Geist" erkannt werden, „der uns in alle Wahrheit leitet". Und ists nicht vielleicht doch dieser „Geist", den Rudolf Otto mit „Gefühl" gemeint hat? Er hat doch seine theologische Laufbahn seiner Zeit begonnen mit der Schrift: „Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther."

Rudolf Otto und die Religionsgeschichte.

Von Professor Gerardus van der Leeuw in Groningen.

Die Religionsgeschichte hat sich in nicht immer leichtem Kampf der zünftigen Theologie und Philologie gegenüber behaupten müssen. Sie hat ihre Resultate diesen beiden seit Jahrhunderten in sich befestigten Wissenschaften gleichsam abringen müssen. Dem Kampfe der „religionsgeschichtlichen Schule" in der Philologie gehen wir jetzt nicht nach. Was aber die Theologie betrifft, so können wir uns kaum wundern, daß die religionsgeschichtliche Tätigkeit in weitgehendem Umfang negativ von ihr angeregt wurde. Ausgehend von einem Allgemeinbegriff der Religion, war sie von vorneherein dazu geneigt, nicht nur die theologische Deutung der religiösen Erscheinungen mit Mißtrauen anzusehen, sondern auch das eigentlich Religiöse, wenn möglich, auf andere Kulturerscheinungen, wie die Politik, die Gesellschaft, die Dichtung usw. zu reduzieren. Die Religionsgeschichte ist lange Zeit hindurch fast grundsätzlich profan gewesen, überzeugt wie sie war, daß ihre Aufgabe es mit sich brachte, an der überkommenen theologischen Deutung der Geschichte die höchst nötigen Korrekturen anzubringen.

Trotz allem aber hat sie nie ganz vergessen können, daß es die Religion war, um die es sich in ihren Arbeiten handelte; das Staunen des völlig säkularisierten „unparteiischen" Forschers über den Unsinn, den so viele religiöse Jahrhunderte zusammengeschleppt, mochte kaum viel geringer sein als die Verwunderung des einfachen gläubigen „Laien", der auf einem religionsgeschichtlichen Kongreß nur wenige Fromme findet, — um diesen „Unsinn", um diese Frömmigkeit drehte sich nichtsdestoweniger der ganze Forschungsbetrieb. Der Gegenstand der Religionsforschung war ja nicht gleichgültig, wie etwa in der Biologie es

gleichgültig ist, ob man eine schöne Blume oder ein „Unkraut" untersucht. Es mußte sich bei einem historisch so ungeheuer wichtigen Phänomen um etwas handeln, das fähig war, die Menschen im Tiefsten zu erregen. — So ward es nötig, in neuer Form eine Idee wieder ins Leben zu rufen, die man, seit Schleiermacher, für tot hätte halten können: die „natürliche Religion".

Man hat diese Nötigung und die Konsequenzen, zu denen sie führte, nicht zuerst in Deutschland durchgedacht, sondern in England, Frankreich, Skandinavien. Hatte in Holland noch C. P. Tiele die natürliche Religion älterer Prägung verteidigen können und die einzelnen Religionen als die „verschiedenen Sprachen" betrachten, in denen das religiöse Gemüt sich äußerte, während er die Erhellung des „Wesens der Religion" der historischen Forschung selbst überließ — hatte in England sogar Lord Gifford die neue Religionswissenschaft als „natürliche Theologie" durch die Stiftung der sog. „Gifford-Lectures on natural religion" fordern können —, in Deutschland blieb man im allgemeinen bei der Fachwissenschaft, d. h. bei der Erforschung einzelner historisch und kulturell begrenzter Gebiete. Die Religion nahm einen Teil der Aufmerksamkeit der Ethnologen, Indologen, Altphilologen usw. in Anspruch, ohne daß die Religion als solche Gegenstand der Forschung werden konnte. So läßt sich verstehen, daß auf einzelnen Gebieten von Deutschen Hervorragendes geleistet wurde (ich denke an die Ethnologie, aber auch an die Indologie, die Iranistik, die klassische und germanistische Philologie) ohne daß es für nötig erachtet wurde, sich erst einmal zu fragen, was eigentlich „die Religion" sei. Am deutlichsten zeigt sich das — und zwar bis zum heutigen Tag — in der Ägyptologie, wo eine energische Erforschung der religiösen Tatsachen, fast durchgehend mit einer völligen Indifferenz anderen religiösen Tatsachen gegenüber verbunden war [1]).

Galt hier somit die natürliche Religion noch als etwas Selbstverständliches (in Wirklichkeit beurteilte man in der Regel die religiösen

1) Das wird noch in allerletzter Zeit bestätigt in dem interessanten Büchlein von Joachim Spiegel, Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion (Leipz. Ägypt. Studien, 2), o. J. Gerade weil hier ein Versuch vorliegt, hinter die Tatsachen, auf das eigentliche religiöse Phänomen zurückzugehen, wirkt die völlige Negierung anderer Religionen doppelt verblüffend.

Phänomene nach dem angeborenen, aber stark verblaßten Christentum), anders sah die Lage aus, sobald man die Religionsgeschichte als Instrument der Korrektur an dem Überkommenen zu handhaben anfing. Als „religionsgeschichtliche Schule" bekam die Religionsgeschichte theologische Bedeutung, aber bloß eine negative. — Nur von ganz Wenigen — unter denen wir an erster Stelle Hermann Usener nennen müssen — wurde versucht, zu einem Verständnis des Religiösen als solchen zu gelangen, eine religiöse „Morphologie" zu geben.

In England und Frankreich lagen die Dinge wesentlich anders. Im ersteren Lande waren es nicht zunächst die Theologen und Philologen, sondern die „Anthropologen", die sich um die Religionsgeschichte kümmerten. Das brachte einen quasi naturwissenschaftlichen Einschlag, zugleich aber eine gewisse Nüchternheit, die machte, daß man sich über die Notwendigkeit einer Umschreibung der Religion einig war. Bewußt suchte man nach demjenigen, was allen religiösen Anschauungen gemeinsam war, und trachtete auf diesem Wege zu einer „Minimum-Definition" der Religion zu gelangen.

In Frankreich nannten die Religionshistoriker sich „Soziologen". Auch sie suchten einen Allgemeinbegriff der Religion aufzustellen, und zwar indem sie das religiöse und das soziale Interesse einfach gleichsetzten. Das wesentliche Anliegen der Religion ist, nach den konsequenten Vertretern der soziologischen Schule, die Gesamtheit. Der culte de l'humanité, der bei Auguste Comte sich schließlich als eine neue Religion gab, entwickelte sich bei seinen Nachfolgern zu einer Deutung der Religion als Selbstbewußtsein der Menschheit.

So war der Gegenstand der Disziplin in der ganzen Religionswissenschaft zugleich ein Gegenstand der Unsicherheit und fragwürdig. Von den einen für selbstverständlich erachtet, wurde er von den anderen auf ein nichtssagendes Minimum reduziert oder in positivistischer Weise säkularisiert. Einzig Skandinavien zeigte Ansätze zu einer mehr prinzipiellen und gerade deshalb fruchtbareren Grundlegung der Religionsgeschichte. Nathan Söderblom suchte zwar in seiner methodologischen Studie „Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte" (1913) ebenfalls Anschluß an die natürliche Theologie und suchte sogar die Religionsgeschichte als System der „theologischen Pränotionen"

enzyklopädisch zu verwerten [1]), er tat dies aber in ganz neuer und überaus fruchtbarer Weise. Das Entscheidende am religiösen Phänomen fand er in der Notion des Heiligen, das Entscheidende in der religiösen Lebenshaltung in der Trennung der „heiligen" von der „profanen" Sphäre. Hiemit war ein Schema gegeben, das Söderblom dann, vor allem in seinem Buche „Das Werden des Gottesglaubens" mit dem ganzen Reichtum der Geschichte erfüllte.

Das war, in großen — und wohl auch etwas groben — Linien gezeichnet, die Lage der Religionsgeschichte, als Rudolf Otto auf den Plan trat. Er war nicht nur „Religionsgeschichtler". Er war systematischer Theologe, Philosoph, ausgezeichneter Kenner Kants und Schleiermachers. Er hatte nicht bloß ein „Fach" studiert (das hatte er auch getan, und zwar, neben der Religionsgeschichte des Alten und Neuen Testaments, vor allem die Indologie), er hatte den Gegenstand der Religionsgeschichte aus den großen religiösen Schriftstellern, aus Luther, aus den Mystikern, — er hatte ihn vor allem aus der eigenen Erfahrung eines tief gottesfürchtigen Menschenlebens studiert.

Die Bedeutung des Auftretens Rudolf Ottos für die Religionsgeschichte scheint mir, abgesehen von allen, manchmal recht wichtigen Einzelheiten, der Hauptsache nach in drei Wendungen zu liegen, welche die Disziplin gleichsam in seiner Person vollzog:

1. die psychologische Wendung,
2. die religiöse Wendung formell,
3. die religiöse Wendung materiell.

Die psychologische Wendung. Das größte Wunder in der Lebensarbeit Ottos ist wohl die gewaltige, manchmal fast unheimliche Kraft seines Verstehens der religiösen Seele. Er hat den homo religiosus verstanden wie nur sehr wenige und für dieses Verständnis sprachgewaltigen Ausdruck gefunden.

Die Bedeutung seiner religionspsychologischen Arbeit liegt keineswegs in seiner Methode, die oft veraltet ist, sondern in der Feinfühligkeit, womit er die Wurzeln der religiösen Existenz bloßlegt und sie als Existenz überhaupt verständlich macht. Er hat uns die Religion als eine Angelegenheit des Menschen nahegebracht, er ist ein echter

---

1) Vgl. van der Leeuw, Plaats en taak van de godsdienstgeschiedenis in de theologische wetenschap, 1918.

Anthropologe gewesen, und dennoch ist kaum etwas so ungerecht als der Vorwurf des Psychologismus, der gelegentlich auch gegen ihn erhoben wurde. Otto ist alles eher gewesen als ein ästhetisch in der behaglichen Zuschauerloge genießender Unbeteiligter, — er hat im Gegenteil von Seele zu Seele geredet über den Grund der Existenz. Er ist alles eher gewesen als der Wärter der Religion im Gefängnis der Seele (wie so viele andere Religionspsychologen), — er hat im Gegenteil die Tiefen der Seele nur ergründen wollen, weil er auf die tiefere Tiefe Gottes stoßen wollte.

Auch wenn er die Kraft seiner Schau, den Impetus seiner psychologischen Durchdringung beeinträchtigt durch Erwägungen aus dem Anschauungskreise der Assoziationspsychologie oder durch Verquickung von psychologischen und philosophischen Motiven (wie nicht selten in „Das Heilige"), bleibt er immer mit seiner ganzen Existenz beteiligt, weiß er immer, daß es in letzter Instanz nicht den Menschen gilt und seine „religiöse Psyche", sondern den „ganz Andern", der hinter diesem Menschen steht.

Darum sollen wir nicht haften bleiben an demjenigen, was in dem Buch über „Das Heilige" über die religiöse Veranlagung gesagt ist und was als Weiterbildung des Schleiermacherschen religiösen „Virtuosentums" ausgelegt werden kann. „Das Heilige" ist eines der merkwürdigsten Bücher, die je geschrieben wurden. Seiner Anlage nach ein E s s a y, genialisch dahingeworfen, wuchs es ins Ungeheure, sowohl dem Umfange (vieles mußte später als Parerga besonders herausgegeben werden), als der Wucht des Stoffes nach. Je öfter man es liest (und man kann nicht umhin, es immer wieder von neuem zu lesen!), desto schärfer fallen dem Leser die Inkonsequenzen, die Zweideutigkeiten, die Anakoluthen des Gedankens ins Auge. Man könnte das Buch ruhig eine philosophische Fehlgeburt, eine psychologische Verirrung, eine religionsgeschichtliche Einseitigkeit nennen. Das alles ist ja auch geschehen. Es wurde sogar ein ganzes Buch der Kritik an „Das Heilige" geschrieben und dieses Buch wurde sogar preisgekrönt. Der Kritiker hatte auch nicht selten recht, aber dennoch wurde man den Eindruck nicht los: wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu tun. Denn trotz seiner vielen methodischen und logischen Fehler, trotz seiner Formlosigkeit, hat „Das Heilige" der Generation nach dem Kriege ein

neues Verständnis für Religion und religiöse Erscheinungen erschlossen, und das Buch wird diesen Dienst wohl noch vielen Generationen leisten.

„Das Heilige" ist ein geniales Buch. Der psychologische Scharfsinn, das tief dringende Verständnis seines Autors zeigen sich aber reiner, klarer, wiewohl weniger ungestüm, in den typologischen Studien über West-östliche Mystik und Die Gnadenreligion Indiens. Hier betritt Otto ein lange verwahrlostes Gebiet. Zwar war die Religionsgeschichte von Anfang an „vergleichend" gewesen, aber der Vergleich hatte sich hauptsächlich auf äußere Ähnlichkeiten beschränkt. Auch hier hatte die „Minimum"-sucht gewütet und man hatte sich in der Entdeckerfreude über so viel, das überall gleich schien, allzuleicht mit einer oberflächlichen Klassifikation begnügt. In Ottos Händen wurde die Religionsvergleichung zur Typologie: Niemand hatte so wie er das Gemeinsame geschaut, nicht als nichtssagende Allgemeinheit, sondern als das lebendige Erlebnis des Heiligen. Niemand aber war noch imstande gewesen, um — gerade auf Grund dieses Menschheitserlebnisses — nunmehr die verschiedenen Charaktere der Zeiten, Völker, Strömungen zu verstehen. Wie das Heilige sich — manchmal bei sehr ähnlichen Voraussetzungen — so grundverschieden im Menschenleben ausprägt, das wußte er in dem eindrucksvollen Vergleich zwischen Eckhardt und Sankara, dann in dem Vergleich zwischen Hinduismus und Christentum, uns klar vor Augen zu stellen. Mit diesen Vergleichen (die bloß in Söderbloms großen Strukturvergleichen zwischen Dynamismus, Animismus und Urheberreligion ein Vorbild haben) hat Otto die Religionsgeschichte aus der fadenscheinigen Theorie und der bloßen Tatsachenhäufung in die Sphäre der psychologischen Typologie gehoben. Von jetzt an handelt es sich nicht mehr darum, sagen zu können, „daß alles im Grunde gleich ist", ebensowenig darum, eine Religion aus dogmatischen oder auch fachwissenschaftlichen Gründen von den andern strenge zu sondern — es handelt sich um den religiösen Menschen, wie er leibt und lebt, ein Mensch wie alle, ein Mensch wie keiner.

Die religiöse Wendung formell. In dieser Wendung zeigt sich Otto als der Nachfolger Schleiermachers und der Wiedererneuerer seines Lebenswerkes. Daß die Religion eine „eigene

Provinz" innehat, hatte man im staunenswerten Aufstieg der Religionswissenschaft immer wieder vergessen. Otto ist nicht müde geworden, immer wieder vor der „Epigenesis" in jeder Form zu warnen, die Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit des religiösen Erlebnisses gegen jeden Versuch der Ableitung aus anderen Motiven zu schützen. Er hat keine Definition der Religion gegeben. Er hat eine Reihe Worte erfunden oder neu geprägt: Numinos, Mysterium tremendum, fascinans, mirum, Kreaturgefühl usw., — Worte, die man beliebig durch andere ersetzen könnte und die sogar bisweilen, wie das Hauptwort „Numinos" im Grunde nichts sagen. Alle diese Worte sind nun eben so viele Warnungstafeln: hier ist eigener Grund und Boden, hier ist heiliges Land. Hütet euch, diese Erfahrungen und Erlebnisse zu deuten als bloße Fortsetzung oder Variation derjenigen, die ihr schon verstanden zu haben meint. Denn ihr habt weder die einen noch die andern verstanden, solange ihr nicht das „Ganz Andere" verstanden habt, — oder vielmehr, — denn das „Ganz Andere" ist nicht verständlich —, solange ihr nicht verstanden habt, daß es in den religiösen Erfahrungen und auch in den gewöhnlichen, „profanen" so etwas wie das „Ganz Andere" gibt. — Dieses Formal-Religiöse bildet eine auffallende Parallele zu zwei Strömungen letzter Zeit. Ich meine, erstens die Existenzphilosophie, zweitens die dialektische Theologie.

Mit der Existenzphilosophie hat Otto das gemein, daß beide auf den Menschen gerichtet sind, nicht wie dieser sagt, daß er ist, sondern wie er ist. Ottos ganze Lebensarbeit ist keine „Rede über die Religion" (trotz aller Schleiermacherschen Anregungen!), sondern ein Reden von der Religion aus. Religion ist Existenz, und Existenz Religion. Und auch darin stimmt Otto mit der Existenzphilosophie, wenigstens mit derjenigen Jaspersscher Prägung, überein, daß die Existenz über sich hinausweist, daß die Ergründung des menschlichen Erlebnisses in eine andere Welt führt, in ein Jenseits, das dem Erlebnis erst seinen Sinn verleiht. So weit ist Otto von allem und jedem Psychologismus entfernt!

Und auch zur dialektischen Theologie gibt es eine Parallele, wie seltsam, ja, fast profan dieses den diehards unter den Dialektikern klingen möge. Daß Gott Gott ist, daß das Göttliche, unter welchen Formen wir es immer erleben, immer wieder jenseits unseres Erlebnisses

ist, immer wieder ἐπέκεινα, — das hat Otto uns gezeigt, lange bevor die Dialektiker es uns in die Ohren schrien. Selbstverständlich war auch hier Otto der Religionshistoriker, nicht der Dogmatiker. Aber eben weil seine Darstellung des Ganz Anderen geschichtliche Realität und Farbe hatte, hatte sie längeren Atem als die prophetische Rede der Dialektiker, und wird noch Sinn haben und Verständnis finden, lange nachdem jene, mit veränderter Zeitlage, verklungen sein wird.

Die religiöse Wendung materiell. — In gewissem Sinne bleibt die Beschreibung des Heiligen, welche Otto gibt, formell und muß so bleiben. Auch die Religionsgeschichte kann nicht anders als die Religion selbst, — der Weg, den sie gehen muß, um das Göttliche zu finden, ist noch immer die via negationis: Das Heilige ist das was ἐπέκεινα ist, das Ganz Andere, das Überweltliche; oder mit einem absichtlich vage gehaltenen Wort: es ist das Numen und es wird vom Sensus numinis perzipiert. Für denjenigen, der nicht versteht, ebensoviele nichtssagende, tautologische, formelle Andeutungen.

Trotzdem zeigt sich gerade in der allerjüngsten Entwicklung der Religionsgeschichte, daß in diesem Formalen und Negativen eine sehr bestimmte Auffassung der Religion liegt. Otto hat in der Idee des Heiligen eine „natürliche Religion" beschrieben, die alle Religionen umfaßt, von der Heilighaltung des australischen Tjurunga bis auf die Entzückungen der Mystik, und vom Gespensterglauben bis auf den alttestamentlichen Prophetismus. Er hat außerdem dieser „natürlichen Religion" den Vorzug gegeben, daß sie gar nicht „natürlich" ist, kein „allgemeiner" Unterbau der speziellen Religionen, kein inhaltsloser Generalnenner, sondern das Wesen aller Religion. Das Heilige ist das Wesentliche des Fetischismus wie des Christentums, des Tierdienstes wie des Buddhismus. Und gerade weil das Heilige immer das Wesen ist, hat es nicht bloß formelle Bedeutung, sondern setzt einen bestimmten Inhalt voraus. Und es ist ein Zeichen der Größe Ottos als Forscher und Deuter der Religion, daß nicht ohne weiteres alle Religionen in seinen Allgemeinbegriff hineingeben wie die Erbsen in den Sack, sondern daß Zweifel aufkommen kann, ob der Begriff des Heiligen in der Tat für alle und jede Religion gilt. Wie denn auch wirklich dieser Zweifel sich in allerletzter Zeit erhoben hat.

Es hat sich in den letzten Jahren eine Auffassung der Religion an-

gekündigt, deren Wortführer in der Dichtung Stefan George, in der Religionsgeschichte Ottos Namensvetter W. F. Otto und seine Schule sind [1]). In den gewaltigen, erzenen Versen Georges offenbart sich ein Gotteserlebnis, das sich kaum in der Terminologie Ottos beschreiben läßt, so wenig wie der homerische Polytheismus, den W. F. Otto in magistraler Weise dargestellt hat [2]) oder der vedische Polytheismus, den neulich H. Lommel im selben Sinne deutete. Nach dieser Auffassung handelt es sich in der Religion nicht um etwas, was nicht ist und nach welchem der Mensch sich sehnt, — nicht um etwas Vages, Verschwommenes, in das der Mensch sich versenkt, — nicht um den Taumel der Vergessenheit, die Entzückungen der Gottesliebe, — nicht um Mystik und Rausch, — nicht um das Ganz Andere, — sondern um die Dinge wie sie sind, um das Sein selber, um das Ganz Dieses.

Es kann m. E. keinem Zweifel unterliegen, daß W. F. Otto und die ihm verwandten Religionshistoriker etwas sehr Richtiges gesehen haben, und daß, wer die Bedeutung Rud. Ottos für die Religionsgeschichte verstehen will, sich nicht auf die ihm voraufgegangenen Strömungen beschränken kann, sondern auch das religionsgeschichtliche Heute in Betracht ziehen muß. Und da wäre es nun allerdings merkwürdig und fast ein wenig tragisch, wenn die von Otto neu entdeckte „natürliche Religion" gerade für die Art der Religion, welche heute — und nicht bloß aus wissenschaftlichen Gründen — in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit gerückt ist, nicht stimmen sollte.

Was die neueste Religionsgeschichte entdeckt hat, ist nichts Geringeres als das Heidentum. Wir hatten uns allmählich daran gewöhnt, die großen polytheistischen Systeme — die homerischen, vedischen, altgermanischen Religionen — als bloße Folie zu sehen, gegen welche sich die eigentliche Religion — die Religion der Erlösung, des Mysteriums, der Mystik — abhob. In Griechenland waren uns nicht die homerischen Götter wichtig, sondern Dionysos, Demeter und die anderen Mysterien- und Erlösungsgötter. In Indien sahen wir die Welt der vedischen Götter bloß als den Hintergrund, von welchem sich die

1) Auch K. Kerényi muß hier genannt werden.

2) Die römische Religion sucht sein Schüler F. Altheim in dasselbe Licht zu stellen, — mit großem Scharfsinn, aber nicht immer gleichem Erfolg.

Mystik des Vedanta und des Buddhismus losmachen sollte. Wir interessierten uns weit mehr für die primitiven Religionen, für ihre Magie und primitive Mystik als für das eigentliche, polytheistische Heidentum, das für die Religionsgeschichte in der Hauptsache nur deshalb wichtig war, weil man seinen primitiven Bestandteilen und Voraussetzungen nachgehen konnte, bzw. es als Voraussetzung der „höheren", Erlösungs-Religion betrachten. Was die eigentliche religiöse Bedeutung der Gestalten der Indra oder Zeus, der Rudra oder Hermes gewesen, danach fragte die Religionsgeschichte nicht, solange sie diese Gestalten in ihre primitiven Bestandteile zerlegen konnte oder sie als das Material pantheistischer und mystischer Entwicklungen betrachten.

Die neueste Religionsgeschichte hat völlig recht darin, daß sie die selbständige religiöse Bedeutung des polytheistischen Heidentums, der Religion der Gestalt und des Seins, vindiziert, — wenn auch die gelegentlichen Versuche, welche sie macht, auch andersgeartete Religionen in den Bannkreis dieses Heidentums zu ziehen, oder, wenn dies nicht gelingt, sie zu verachten, mehr auf weltanschauliche als auf wissenschaftliche Gründe zurückgehen möchten.

Entzieht sich nun diese Religion der „natürlichen Religion" des Heiligen? Es ist gewiß, daß man die vedischen Götter kaum in den Termini des Numinosen beschreiben kann, und sicher kann man die homerischen Götter, die mit den Menschen eines Ursprungs sind, nicht als die „Ganz Anderen" beschreiben. Und dennoch sind sie Götter und das Erlebnis des Göttlichen bringt auch in diesen von Ottos Kategorien wohl am weitesten entfernten Religionen einen Übergang in eine andere Sphäre mit sich. Das „Sein" und die „Gestalt", denen der Mensch in diesen Religionen begegnet, sind ja nicht das empirische Sein, die faktische Gestalt, sondern Bilder des Seins, wie es sein soll. Es wäre natürlich töricht, etwa die homerische Religion als Erlösungssehnsucht deuten zu wollen. Aber das „Ganz Andere" ist dennoch da. Es liegt in dem Abstand zwischen dem Vollkommenen, Ewigen und dem Menschlich-Gebrechlichen. Uns scheinen diese Religionen ästhetisch; das ist aber wohl nur Schein. Aber sicher stimmt auch für sie die von Otto aufgestellte religiöse Grundform [1]). Sie gehören an den

1) Vgl. meinen Artikel Gli dei di Omero, in Studi e Materiali di Storia delle religioni, 7, 1931; auch meine Phänomenologie der Religion, 1933, 585 ff.

Rand dieser Struktur, wie sie an den Rand der Religion überhaupt gehören.

Ich will diesen Überblick über die Stellung Ottos in der Religionsgeschichte und seine Bedeutung für dieselbe nicht beschließen ohne auf seine letzte Tat hinzuweisen: das großartige Buch: Reich Gottes und Menschensohn. Es gehört sowohl in die Theologie als in die Religionsgeschichte. Für unser Thema ist an dieser überaus reichen und vielseitigen Arbeit das Wichtigste die völlig neue Art der Anwendung der Religionsgeschichte auf das Christentum. Die Art und Weise, wie hier die „natürliche Religion" das Offenbarungselement trägt und stützt, während umgekehrt das letztere die natürliche Religion erfüllt und verherrlicht, ist der beste Beweis für den gewaltigen Fortschritt, den die Religionsgeschichte seit der „religionsgeschichtlichen Schule", hauptsächlich durch das Auftreten Ottos gemacht hat. Sowohl die Theologie wie die Religionsgeschichte wird dieses letzte Wort Ottos noch lange beschäftigen.

Dynamis Theou.

Eine Studie zur urchristlichen Frömmigkeit.

Von Professor D. Erich Fascher in Halle.

Der Wunsch des verewigten Freundes, in einer Besprechung zu seinem Buche „Reich Gottes und Menschensohn" das Wort zu nehmen, ließ sich aus mancherlei Gründen zu seinen Lebzeiten nicht verwirklichen. Es ist auch von fachmännischer Seite ausgiebig und gründlich geschehen [1]), so daß eine nachträgliche Würdigung dieses zweifellos bedeutenden, eigenartigen und die Forschung anregenden Werkes ohne eine fortlaufende Auseinandersetzung mit den genannten Rezensenten nicht statthaben könnte. Dem Wunsch, zu des Verewigten Gedächtnis einen wissenschaftlichen Beitrag zu liefern, hoffe ich — auch angesichts des vorgeschriebenen Raumes — dadurch am besten zu entsprechen, daß ich die unter dem Titel „Deus invisibilis" dem Sechzigjährigen gewidmete Studie fortsetze [2]), gewißlich in sinngemäßer Weiterführung des dort am Schluß Ausgeführten, aber doch auch unter dem frischen Eindruck erneuter Lektüre des obengenannten Werkes, über dessen praktische Bedeutung für die heutige Lage der Kirche sich allein ein umfangreicher Artikel schreiben ließe. Handelt es sich doch bei Rud. Otto nie um bloße Theorie, sondern zugleich — wie auch H. Frick in seiner Gedächtnisrede an Ottos Glaubensliedern gezeigt hat — um lebens-

1) Ad. Jülicher in Theol. Lit.-Ztg. 1934, Sp. 229—232; H. Windisch in Deutsche Lit.-Ztg. 1934, Sp. 1393—1399; M. Dibelius in Göttinger gel. Anzeigen 1935, S. 209—221; H. Frick in ZThK 1935, S. 1—20; Rud. Bultmann in Theol. Rundschau 1937, S. 1—35.

2) Deus invisibilis. Eine Studie zur biblischen Gottesvorstellung. Rudolf Otto Festgruß, Gotha 1931, S. 41—77, vgl. besonders S. 75—77. (Zugleich Heft 1 der Marburger Theol. Studien.)

echte Frömmigkeit, die bei aller Weite religionswissenschaftlichen Forschens nie von Relativismus bedroht ist.

1. In den Schlußworten des genannten Buches (S. 327) betont Otto, daß er sich seit dreißig Jahren gegen die Abreißung Jesu von seiner Gemeinde gewehrt habe. Wenn ich recht sehe, hat er damit zugleich gegen jene historisch-kritische Auffassung entschieden Stellung genommen, welche den „historischen" Jesus vom paulinischen Christus, den eschatologischen Propheten vom Messias, die Botschaft des Wanderrabi von der Verkündigung der Gemeinde unterscheidet oder kurz gesagt von einem „doppelten Evangelium" spricht, mit der konsequenten Schlußfrage: Wer war eigentlich Begründer des Christentums, Jesus oder Paulus? Die Ergebnisse solcher modern historischen, aber dem urchristlichen Glauben völlig wesensfremden Betrachtungsweise sind keineswegs bloß in einer Aufspaltung theologischer Richtungen begründet, die man landläufig als positiv oder liberal bezeichnet, sondern sie haben, wie sich heute zeigt, zur Erschütterung der Kirche überhaupt geführt. Man kann sich das an wenigen Beispielen verdeutlichen: 1. Verschwindet die Gestalt Jesu durch kritische Zersetzung der urchristlichen Quellen im Nebel, so ist er am Ende überhaupt nicht über diese Erde gegangen, sondern nachträgliche Personifikation einer „Idee". Dann gründet sich christliche Kirche nicht auf einen „göttlichen Stifter", sondern auf einen personifizierten Mythus. 2. Geht man aber nicht so weit, weil etwa die Briefe des Paulus dem entgegenstehen, so besagt die Anerkennung der Geschichtlichkeit Jesu praktisch nicht viel; denn was er als „Mittler", Heiland, Erlöser, Menschensohn, Logos sein will oder soll, entspringt nicht seiner Intention, es ist Werk des Theologen Paulus oder einer Kollektivgröße, der „Theologie" entwickelnden Gemeinde. Für den „Christus nach dem Fleisch" gilt nicht der Satz, daß „Männer Geschichte machen", den man sonst jedem Philosophen oder Staatsmann zubilligt, auf ihn ist auch nicht anwendbar, was der Geschichtsforscher individuum ineffabile nennt, sondern er gewinnt nur dadurch Bedeutung, daß an ihn sich eine Massenmeinung heftet, deren Exponent er geworden ist.

3. Nun hat sich diese „eschatologische Erwartung" — sei nun Jesus wie Johannes der Täufer ihr Vertreter oder bloß ihr nachträglicher Exponent — als „zeitgeschichtlich bedingt" erwiesen, folglich muß man

ihn ablehnen oder aber andere Wege gehen, indem man einen „historischen" Jesus, d. h. einen für den modernen Historismus erträglichen Jesus gewinnt. Und das kann nun nach zwei Seiten geschehen: a) Man entfernt die eschatologischen „Zutaten" und bekennt einen Verkünder zeitlos gültiger Gleichnisse und Sprüche, die den Menschen als Gotteskind und die menschliche Gemeinschaft als „Reich Gottes inwendig in uns" verstehen. Verknüpft man damit eine gereinigte Bergpredigt, so hat man einen „Lehrer einer neuen Gesellschaftsordnung". b) Die Auferstehungserscheinungen fallen ohnehin als „Visionen" fort, das Weltenende kam nicht und kommt nicht — das sagt uns die moderne Naturwissenschaft — also landet man bei einem „Religionsstifter", wie ihn „der moderne Mensch sich zu denken gedrungen fühlt". Paulus, der Rabbi, wird beiseite geschoben, so bleibt auch Raum für völkische und antisemitische Forderungen. Die Kapitulation vor dem „modernen Weltbild" ist fertig. Wir haben nicht den gekreuzigten und auferstandenen „Herrn" mehr über uns, sondern einen brauchbaren Weisheitslehrer in unserer Mitte, dessen Verdrängung durch einen besseren jederzeit erfolgen kann, sofern er uns eine einleuchtendere Gottesvorstellung bringt. Wir haben das ja im letzten Menschenalter zur Genüge erlebt, wohin die „Achtung vor dem geschichtlichen Jesus" führt. Der „historische Jesus" ist der „Abgott" einer seit der Aufklärung von Kirche und Gemeinde sich absondernden Bildungsschicht, aber er ist nicht mehr der *σωτὴρ τοῦ κόσμου*, der Erlöser der Welt. Er gleicht dem Bild, das sie begreift, aber nicht der „Gestalt", die die geistbewegte Gemeinde im Herzen trug und zugleich sehnsüchtig erwartete.

Diese Epoche kirchlicher Theologie ist innerhalb der Kirche als Irrweg erkannt und schon durch die Vertreter der „konsequenten Eschatologie" überholt, aber was „oben" abgetan ist, sinkt nun nach „unten" ins Volk, und dort brüsten sich Popularisatoren mit dieser „neuen Erkenntnis" in dem Wahn, man könne mit den Ergebnissen einer historischen Kritik schlichte Menschen entweder vom christlichen Glauben abbringen oder aber mit Hilfe der „wissenschaftlich festgestellten" Wahrheiten und Erkenntnisse diesen Glauben retten, indem 1900 dieser Jesus als Inwendigkeitsmystiker, 1919 als sozialistischer Reformer, 1934 aber als Ethiker völkischer Gemeinschaft dargeboten wird. Als ob diese Gleichschaltung im Sinne jeweiligen weltanschau-

lichen Ringens und Forderns irgend etwas „retten" könnte! Als ob diese Kostüme, die man dem „historischen" Jesus jeweils umhängt, irgend etwas mit dem Glauben der Urgemeinde an den Welterlöser zu tun hätten! Ach nein, während man sich in der Etappe um erledigte Dinge streitet, steht die Front schon ganz wo anders. Sie weiß um „das Eschaton als vorwirkende Dynamis", sie weiß, daß ein Reich ohne seinen Träger, der es personhaft verwirklicht und in diese Welt hineinstellt, eine leere Spekulation ist, sie weiß, daß nicht dumpfer Massenwahn Geschichte gestaltet, sondern Männer, die neue Gemeinschaft durch die Macht ihrer Persönlichkeit schaffen kraft eines göttlichen Auftrages. Was für die Reiche dieser Welt gilt, das gilt auch für das in diese Welt verkündete Reich Gottes. Aber als Reich Gottes ist es trotz enttäuschter Parusieerwartung immer noch ein im Anbruch begriffenes und darf nicht allegorisch umgedeutet oder verphilosophiert werden; denn „konsequente Eschatologie" ist nicht eine zeitgeschichtlich bedingte, antik-orientalische „Weltanschauung", die man im 3. oder 16. oder 20. Jahrh. jeweils ersetzen kann, sie ist notwendiger Bestandteil christlichen Glaubens, der das Reich Gottes als Dynamis erfahren und begriffen hat; denn als diese Dynamis ist es nie „immanent", sofern Dynamis Theou stets in diese Welt einbricht, aber nicht sich aus ihr heraus „entwickelt". Und als Dynamis kann es nie in kirchlichen Organisationsformen verharren, die sich lehrmäßig auseinanderentwickelt haben und dann erstarrt sind; denn die theologischen Unterscheidungslehren sind nicht das Primäre gewesen, so sehr sie heute als „Katechismus" den Unwissenden lehren und geistig formen. Am Anfang der Christenheit steht nicht ein Buch, sondern eine Person. Und sie lehrt nicht ein neues Reich, sondern sie bringt es, in und mit ihr ist es da. Mögen die den urchristlichen Glauben literarisch gestaltenden Schriften des NT.s verschieden theologisch akzentuiert und interpretiert werden, das Entscheidende ist nicht die Differenz der Lehren, sondern die Einheit des Herrn, des Glaubens an diesen Herrn, in welchem Gott sein Reich aufgerichtet hat, und der Taufe auf den Namen dieses Herrn, dem wir im Leben und Sterben angehören. Es geht nicht um christliche Unterscheidungslehren, sondern um die Glaubensfrage: Ist Christus dein Erlöser oder nicht? Christ oder Antichrist! Diesem Weltkampf gegenüber sind alle konfessionellen Unterschiede zweit-

rangig. Dieser Kampf wird auch nicht gewonnen durch scharfsinnige Bücher, so sehr sie der geistigen Auseinandersetzung dienen, sondern durch Macht des Glaubens, der Gestalt gewonnen hat in lebendigen Gemeinden. Darum steht die Kirche in der Tat vor der Frage: Charismata oder Lehren? Wie, wenn heute christliche Prediger den Verfall der Kirchen beklagen müßten, wie einst der fromme Plutarch den Verfall der Orakel? Ist dieser aufgehalten worden durch tiefsinnige Spekulationen über die Inspiration der Mantiker? Hier wird gekämpft um die Frage: Ist Reich Gottes noch Dynamis oder nicht? Ist die Forderung, alle Völker zu lehren, berechtigt oder eine leere Anmaßung? Ist Christus der Logos, d a s Bild des unsichtbaren Gottes, oder ein Weisheitslehrer neben anderen? Ist er als lebendiger Herr seiner Gemeinden ihnen im Kampf nah, den Antichrist mit „dem Hauch seines Mundes" vernichtend, oder muß eine Kirche als im Zeichen des Verfalls stehend aufgegeben werden, die auf Charismata wehmütig als auf Gaben vergangener Zeiten zurückblickt? (Vgl. Otto S. 325.) Keiner hat diese Situation so ahnend erfaßt und die Entwicklung kommen sehen wie der verewigte Freund. Aber indem er sich nicht der augenblicklichen Debatte hingab, sondern in selbstgewählter strenger Zurückgezogenheit seine Gedanken über Reich Gottes und Menschensohn entwickelte, deren Ansätze er 1902 bereits in Vortragsform — freilich noch skizzenhaft und rein „historisch-kritisch" — veröffentlicht hatte, schenkte er uns ein ungemein fruchtbares und für die gegenwärtige Lage wichtiges Buch, das die oben aufgezeichneten Folgen historischer Kritik überwinden hilft und in seiner großartigen Zusammenschau der echten Phänomene, die eine rationale Betrachtung entweder in Begriffe oder in Gattungsschichten zerlegt, uns den Weg zur „Gestalt" Jesu Christi bahnt, welche von dem Ergebnis jeweiliger Quellenkritik ganz unberührt als Träger einer „originalen Konzeption" dasteht, und deren Sendungsauftrag so wenig durch religionsgeschichtliche Parallelen und deren Einfluß auf die Gestaltung seiner Lehre erschüttert wird, wie etwa analog die seelische Gewalt eines Werkes Goethes oder Shakespeares durch den Nachweis benutzter Vorbilder aufgehoben werden kann. Es gibt nur einen einzigen „Christen", der über diese Welt ging, das ist Jesus Christus selbst, der Gekreuzigte und Auferstandene und Erhöhte. Alle anderen Menschen,

von den Aposteln angefangen, sind Christianer, Nachfolger, Anhänger, aber niemals ihm gleich. Es ist schon viel, wenn eine ehrfurchtslose Welt das begreift, wofern sie nicht versteht, warum er „der Sohn" ist. Wer aber von diesem Christus „ergriffen" ist, für den rollt nicht nur die Religionsgeschichte, sondern auch die Theologie „zusammen wie ein trockenes Blatt, sobald sie ihre vorbereitende Arbeit getan hat. Aber das Charisma wird ihm um so wichtiger" (S. 325). Und wo Charisma wirksam ist, da weiß man einerseits: Hier ist eine „in ihrer Eigenart unableitbare Gestalt und Veranlagung, für das Auge des Glaubens göttliche Setzung und Sendung" (S. 176), da sieht man andrerseits: es ist ganz gleich, ob die Theologie den „Christus nach dem Fleisch" als Propheten, Wanderrabbi oder Exorzisten aus der damaligen Zeitgeschichte heraus „bestimmt". Es ist auch gleich, ob man Voraussagen des „Propheten" als vaticinia ex eventu oder verkleidete Hoffnungen der Gemeinde ansieht; denn der Pneumatiker Jesus — er ist es seit der Taufe — ist noch nicht der „Sohn in Kraft", als „Christus nach dem Fleisch" ist er nicht allwissend und unterliegt in seiner Divination dem Irrtum bzw. der Korrektur durch den Vater, welcher nicht einmal die Engel „Zeit und Stunde" wissen läßt. So „konsequent" ist diese Eschatologie, daß über ihre echte Gestaltung nicht einmal der Menschensohn genau im voraus etwas „weiß".

Diese Tatsache nötigt uns aber, die von Rud. Otto herausgearbeitete These vom Reich Gottes als Dynamis weiter zu verfolgen hinsichtlich des urchristlichen Gemeindeglaubens an seine baldige Vollendung. Daß Jesus mit seiner Steinigung rechnete und dennoch gekreuzigt wurde, ist möglich; daß „dieses Geschlecht" ihn in Herrlichkeit wiederkommen sehen sollte, war seine Ansicht. Daß er als Auferstandener eine Zeitlang den Seinen „erschien" und dann ihnen trotz Act. 1, 11 für immer entrückt wurde, wissen wir. Wie haben sie als Gläubige diese Erfahrung gedeutet? Wie haben sie trotzdem um die Gegenwart des erhöhten Herrn als Christianer wissen können, ohne durch diesen Irrtum zu Jesuanern zu werden, welche in ihrem Meister den letzten Propheten hinter dem Täufer und vor dem Einbruch des Reiches Gottes sehen mußten? Diese Frage macht uns die Beziehung von Dynamis und Pneuma zum Reich Gottes deutlich; denn hier wird die „konsequente Eschatologie" nicht als vorübergehender „Enthusiasmus" ab-

zustreifen sein, sondern sie muß — bei der notwendigen Verbindung von Dynamis und Reich — in anderer Bahn durch die Geschichte weitergehen. Das wollen wir nun zu entfalten versuchen.

2. Mit Recht hat Otto immer wieder den Finger auf diese Tatsache gelegt, daß Jesus nicht bloß in Wort und Gleichnis das Reich Gottes verkündete, sondern durch Wundertaten oder Zeichen („mit dem Finger Gottes Dämonen austreibend") seinen Anbruch erwies. Seine Antwort an Johannes den Täufer, seine Bestellung und Entsendung von zwölf Jüngern als Boten an sein Volk, ja sein Wunsch, daß die Macht, Kranke zu heilen, auch seinen Aposteln zuteil werde, zeigen ganz deutlich: hier ist nicht ein Lehrer, der einem beliebig zuströmenden Schülerkreis seine Ansichten über das Reich Gottes entwickelt, sondern hier ist einer, der die Vollmacht hat, es ins Werk zu setzen und dazu auch die Anstalten trifft. Das schließt den Leidensgedanken nicht aus; denn wer die Versuchungsgeschichte der Evangelien verstanden hat, der weiß, daß die Folge dieser Absage an Satan nur ein irdischer Tod sein kann. Sobald klar wird, daß das Reich doch kein politisches werden kann, muß der Bruch eintreten. Richtig sieht Otto, daß Jesus den Leidensgedanken notwendig in sein Bewußtsein aufnehmen mußte. Das Wie stand zunächst dahin, das Daß war sicher. Die Konsequenz ist bedeutend: das Reich Gottes verwirklicht sich danach nicht auf dieser Erde durch wunderbare Verwandlung von Welt und Menschen, Jesu an der Spitze, sondern es wird nur Wirklichkeit als vollendetes durch ein Sterben. Ehe der irdische Träger — johanneisch geredet — den Haß des Widergöttlichen bis zur Vernichtung seines Lebens nicht ausgekostet hat, kann dieses Reich nicht als gesichert gelten. Das bedeutet aber: die Dynamis Gottes muß sich in einer Wiederkunft des Getöteten erweisen, der nun als Vollendeter „in Herrlichkeit" das bringt, was der seit der Taufe als Sohn Angesprochene mit Hilfe des Pneuma, das Gott ihm als Geschenk gab, anbahnte.

Die urchristliche Tradition hat Belege dafür in Mk. 9, 1 und Mk. 14, 62 (und Par.) aufbewahrt. Der irdisch Zerbrochene kehrt zur Rechten des Vaters „in Dynamis" wieder auf des Himmels Wolken. Dann ist erneuter Widerstand ausgeschlossen, wenn er „zur Rechten der Macht" sitzt und an ihr teilhat.

Wenn aber Leute von denen, die das hören, den „Tod nicht kosten

werden", bis sie diese „Herrschaft in Kraft" kommen sehen, wenn dazu auch die Richter, welche ob dieser Lästerung ihr Kleid zerreißen, gehören sollen, so heißt das doch: mein Tod kann das Kommen dieses Reiches „in Dynamis" nicht aufhalten. Wer aber den Tod nicht kostet, wird überhaupt nicht mehr sterben, sondern verwandelt werden. Was Mk. 9, 1 andeutet, kündet Paulus nach 1. Kor. 15, 51 als „Mysterion". Nun ist zwar interessant zu sehen, wie Lk. 22, 69 den Text gegen Mk. 14, 62 und Mt 26, 64 geändert hat. Er läßt nicht mehr den Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommen, sondern „von jetzt ab" zur Rechten Gottes sitzen. Damit ist scheinbar die Parusieweissagung gestrichen und Lukas auf dem Wege zum 4. Evangelium. Aber das ist nur scheinbar richtig. Abgesehen davon, daß aus Lk. 22, 16 und 18 die Erwartung durchschimmert, das nächste Passah werde im vollendeten Reich gegessen werden, hat er in Act. 1, 6 und 1, 11 dieselbe Erwartung, daß „dieses Geschlecht" das Reich und seine Vollendung erleben werde, festgehalten. Es ist hier nicht der Ort, die Abschiedsreden Joh. 14—16 daraufhin zu analysieren, wie weit hier rückschauende Betrachtung Todesleiden, Erschütterung und Zerstreuung der Jünger, Auferstehung und Wiedervereinigung mit den Jüngern, die nun nichts mehr zu fragen haben und restlos voller Freude sind, ineinandergewoben hat. Jedenfalls schwingt in Joh. 13, 33; 14, 3; 14, 18—20 und 16, 16—23 noch jener eschatologische Unterton der ersten Zeit mit, der im „über ein Kleines und aber über ein Kleines" nach johanneischer Art andeutend in die Komposition eingewoben ist und durch die Einschaltung des Parakleten nicht ganz übertönt wurde.

Nach Joh. 21, 22 sollte doch der unbekannte Jünger noch zu den „einigen" von Mk. 9, 1 gehören. Apok. 1, 1—3 wie 22, 20 gehören in dieselbe Reihe. Aus all diesen Stellen ersehen wir, wie stark die Erwartung der ersten Jüngergemeinde auf die baldige Vollendung des Reiches gerichtet war. Da solche Spannung sich mit der Zeit eher mindert als verstärkt, ist es m. E. unmöglich, diese Erwartung und ihre Einkleidung in zeitgenössische Vorstellungen der Gemeinde zuzuschreiben. Sie hat ihre Wurzel in Person und Wort Jesu.

3. Die Jünger werden von ihrem Herrn getrennt. Kopflos fliehen sie zunächst, dann harren sie hinter verschlossenen Türen der weiteren Entwicklung. Der Meister ist tot, wo bleibt das verheißene Reich? Hier

ist nun die Stelle, wo die Dynamis Gottes das Werk Jesu bestätigt, und zwar in seiner Auferstehung. Diese Vorgänge hier erneut zu behandeln, ist nicht nötig, da es bereits zweimal geschah [1]). Hingewiesen sei nur auf die Emmauserzählung Lk. 24, 13 ff., die einen durchaus altertümlichen Eindruck macht; denn in V. 23 wird noch der Stand der Dinge wie in Mk. 16, 1—8 charakterisiert. Mehr als daß er „lebe", weiß man nicht; denn die ὀπτασία der Frauen (später hat die Tradition sie, wie 1. Kor. 15 zeigt, ganz ausgeschaltet) geht auf einen angelus interpres zurück. Die Meinung der beiden Jünger ist aber wichtig. Sie nennen Jesus (V. 19) einen „prophetischen Mann, mächtig in Tat und Wort" und haben aus dieser „Macht", die ja weit über Leistungen von Schriftgelehrten hinausging (vgl. Mk. 1, 27), die Hoffnung geschöpft, er sollte Israel erlösen (V. 21). Die moderne Unterscheidung von Prophet und Messias erweist sich hier also als unrichtig. Jemand, der als Prophet so auftritt, kann sich jeden Augenblick als Messias erweisen, das ist der Standpunkt des Hoffenden. Nun ist es nichts damit. Man sieht, mit dem Tode Jesu scheint auch die Reichshoffnung begraben werden zu müssen. Wäre er bloß ein Prophet gewesen, der das Kommen des Reichs verhieß, so hätte sein Tod ja die Hoffnung darauf nicht auszuschließen brauchen, daß nun ein „Menschensohn auf den Wolken des Himmels" trotz der Hinrichtung des Täufers oder Jesu komme. Denn Prophetenschicksal ist es ja, von diesem Volk getötet zu werden, das braucht die Richtigkeit einer Erwartung nicht auszuschließen. Existiert doch die Täufersekte nach dem Tode ihres Meisters auch noch weiter. Die Emmausjünger zeigen, daß Jesus für sie mehr war, und weil er das war, sind sie so hoffnungslos. Wir stehen hier an dem Punkt, wo die von Jesus erwartete Erfüllung anders ausfällt, als er sie voraussagte, und Rud. Ottos These, Divination sei nicht Allwissenheit, bestätigt wird. Es ist wichtig, daß die Gemeinde Jesu Aussagen vor dem Richter später nicht abwandelte, sondern stehen ließ (mit Ausnahme des 4. Evg.). Ihm, nachdem die Dinge anders gelaufen waren, sie nachträglich in den Mund zu legen (und sei es mit Schriftbeweisen), wäre absurd. Jesus hat also erwartet, daß er nach seinem Tode als Menschensohn wiederkehren und das neue Reich auf dieser Erde vollenden werde vor den Augen „dieses Geschlechts". Hatte er das Leiden

1) ZNW 1927, S. 1 ff. und Otto-Festgruß 1931, S. 67 ff.

als notwendig in sein messianisches Bewußtsein aufgenommen, so bedeutete das keineswegs die Erschütterung seiner Überzeugung. Wer Gott allein dient, wer die Zusage „du bist mein lieber Sohn" nicht durch Proben, wie Satan sie verlangt, erhärtet, weil er Gott aufs Wort glaubt, der wird auch in seiner Reichsgottesbotschaft so wenig irre, wie Paulus später (Gal. 2, 5) am Evangelium, da jeder Zweifel die Aufhebung der „Wahrheit" bedeutet. Es muß also trotz Todesleiden das Reich mit ihm kommen. So hat Jesus gedacht, aber Gottes Dynamis ging andere Wege. Sie vollendet sich nicht in Wandlung dieser Erde, sondern in Überwindung des Todes durch die Auferstehung Jesu. Es handelt sich nicht um eine Verwandlung ins Paradies, sondern um den Erweis einer Machttat Gottes durch „Erscheinungen". Damit unterscheidet sich Jesu Geschick wesentlich von dem Henochs wie Mythus und Offenbarung, Spekulation und Wirklichkeit. Natürlich kann Jesus vor seinem Tode dem Schächer zusagen, daß er noch heute mit ihm im Paradiese sein werde, dessen Verwirklichung er sehr bald für die ganze Erde herbeiführen will. Aber es ist bezeichnend, daß es anders geht. Die Welt wandelt sich nicht, sie geht in Jerusalem und anderswo den alten Gang weiter. An Stelle einer öffentlichen Manifestation für dieses Geschlecht tritt eine Visionsreihe vor einem begrenzten Menschenkreis, dessen Glaubwürdigkeit nun beständig angezweifelt wird. (Vgl. Mt. 28, 13 und Apg. 17, 32; 26, 24.)

Die Frage ist nun, wie sich diese Ostererfahrung mit der Reich-Gottes-Erwartung verträgt. Und da ist festzustellen, daß jene in die allgemeine Enderwartung zunächst eingebaut wird. War Jesus in einem von der neutestamentlichen Tradition selbst als zeitlich begrenzten und örtlich beschränkten Raum als der Auferstandene erwiesen, so war der Jüngerschar damit gewiß, daß er lebe. Die Missionsreden der Apostelgeschichte bezeugen es immer wieder, daß Gott diesen Gekreuzigten auferweckt habe. Damit ist er trotz seines in den Augen der Welt schmachvollen Todes von Gott her als das bezeugt, was er zu sein sich bewußt war, als Messias. Die quälende Hoffnungslosigkeit weicht missionarischem Eifer in aller Furchtlosigkeit vor Menschen. So werden aus Jüngern Apostel. Aber die Frage ist: was wird nun aus dem verheißenen Reich? Soll an seine Stelle eine auf Christusmystik basierende Erlösungslehre treten, die eine Versicherung der Überwindung des Todes in Christus

für jeden Gläubigen enthält, oder bleibt dieses „Wunderding" Reich, welches die Blicke vom Einzelnen und seiner Not auf Gemeinschaft, Menschheit und Welt überhaupt lenkt, weiterhin Gegenstand der Verkündigung und gläubigen Erwartung?

Zunächst, stellen wir fest, ist diese Reichserwartung keineswegs gemindert worden. Noch meint man, gerade der Auferstandene werde das Reich für Israel „auf diese Zeit" aufrichten (Act. 1, 6). Damit wäre die Hoffnung der Emmausjünger erfüllt. Aber es stellt sich bald heraus, daß dieser Verkehr mit dem Auferstandenen aufhört, ohne daß diese Hoffnung sich erfüllt. Die Himmelfahrt ist der deutliche Einschnitt. Christus geht und trennt sich damit von den Seinen. Was soll nun geschehen? Ist Christus im Himmel und sie auf Erden? Ist damit eine hoffnungsvolle Gemeinschaft endgültig aufgehoben, oder hat der „Herr" weiter eine solche mit der Gemeinde? Act. 1, 11 beantwortet diese Frage mit dem Hinweis auf seine Wiederkehr, und jenes „von euch weg aufgehoben" wie das folgende „wird kommen, wie ihr ihn gesehen habt" lassen sie als baldige erscheinen. Noch eine Schicht der Johanneischen Abschiedsreden, da wo das „über ein Kleines" erklingt und der Hinweis, daß der Hingang zum Vater ein Bereiten der Stätte für die Seinen ist (14, 2), weist in dieselbe Richtung. Gerade durch die Auferstehung ist die Wiederkunft vom Himmel her in Macht und Herrlichkeit vorbereitet, und sie wird bald erfolgen.

Für diese Auffassung ist noch Paulus Zeuge — am deutlichsten tritt in 1. Thess. 1, 10 neben die Bekehrung zum lebendigen Gott entscheidend die Erwartung seines Sohnes vom Himmel her, den Gott von den Toten erweckt hat, der die Seinen („uns") herausreißt aus dem kommenden Zorngericht. Dies Präsens „der uns errettet" ist ebenso wie jenes in 2, 12 („ruft") Ausdruck einer Erwartung, die in nächster Zukunft sich erfüllen soll. Zweimal folgt der Hinweis auf die Parusie des Herrn (2, 19 und 3, 13), ihre Erwartung hat Herzensruhe und stille Erfüllung der Alltagspflichten bedroht (4, 11). Die Hoffnung auf baldige Parusie ist aber nicht nur lebendig, sondern auch durch bereits eingetretene Todesfälle verdüstert. Was wird aus den Toten? Paulus antwortet nicht, daß sie schon beim Herren seien, aber er stellt ihre Auferstehung bei seiner Parusie in Aussicht (4, 16), so daß sie vor den Lebenden, die mit ihm in sein Reich entrückt (und damit der *ὀργή*,

die nun über die Erde ergeht, entrissen werden), nicht benachteiligt sind.

Das kann sehr schnell und unerwartet geschehen (5, 1 ff.), deshalb ist Wachsamkeit am Platze. Fest ist jedenfalls die Gewißheit, nicht zum Zorn, sondern zur Rettung im entscheidenden Augenblick bestimmt zu sein. Zu beachten ist aber, daß diese Rettung (4, 14; 5, 9) an den Glauben an Jesu Auferstehung geknüpft ist. Zwar weiß der Apostel, daß auch in Thessalonich das Evangelium nicht bloß im Wort, sondern in Dynamis und in H. Geist Eingang fand, aber er entwickelt noch keinerlei Lehre vom „Unterpfand" oder von der Unzerstörbarkeit des Pneuma (wie 1. Kor. 5), um die Sicherheit der Rettung zu erhärten. Charismata regen sich in der Gemeinde wie zu Zeiten des Herrn auf Erden, sie sind Beweis der Macht Gottes, der Glauben weckt und mit solchen Gnadengaben begleitet, aber daß sie als Interim an die Stelle des fernen Kyrios treten, ist bei der starken Parusiehoffnung nicht nötig. Dasselbe Bild bietet 1. Kor. Das Zeugnis von Christus ist in den Korinthern so gefestigt, daß sie an keinem Charisma Mangel leiden (1, 6. 7). Aber dieser Reichtum, von welchem er hernach (Kap. 12 und 14) ein genaueres Bild entwirft, hindert nicht, sondern verlangt geradezu, sie als „wartend auf die Offenbarung des Herrn" zu bezeichnen (1, 7). Das ist fast eine Definition des Christen. Da der Apostel weiß, wie viel Schatten trotz dieser Charismata über dem Gemeindeleben liegen, spricht er in 1, 8 die Hoffnung aus, Gott werde die Korinther so festigen, daß sie am Tage des Herrn Jesu Christi bestehen können. (Vgl. dazu 3, 13 ff.; 10, 13.) Sie werden nicht alle entschlafen (15, 51 f.), aber sofern sie die Parusie lebend überrascht, verwandelt werden. Was der johanneische Christus den Seinen klar macht (Joh. 12, 24), ist auch des Paulus Überzeugung (1. Kor. 15, 50, vgl. V. 42—44). Der Eintritt in dieses Reich — das lehrt das Beispiel des Herrn — ist ohne Wandlung von Fleisch und Blut nicht möglich. Was sich an ihm vollzog, muß jeder Gläubige durchmachen, daran ändern alle Charismata nichts. Die Erwartung des Reiches erfährt durch die Auferstehung des Christus also eine Vertiefung und Befreiung von äußerlich-irdischen Vorstellungen, aber sie ist gleichwohl lebendig, wie jenes „Harren" lehrt, welches in Röm. 8, 19 sogar auf alle Schöpfung ausgedehnt wird, so daß man mitten in einem theologischen Traktat, der aus einem Heilsfaktum eine

sich gegen die Gesetzesreligion abgrenzende Lehre entwickelt, noch einmal die Glut lebendiger Erwartung auflodern fühlt (vgl. V. 23—25), welche ihre Sehnsucht mit Mühe durch „Geduld" zügelt und durch Definition dessen, was „Hoffnung" ist. Und so sehr die Abendmahlstradition in 1. Kor. 11, 23 ff. durch den Zusatz „zu meinem Gedächtnis" und Hinweis auf das Gericht bei unwürdigem Genuß ins magisch-Sakramentale abgewandelt sein mag, noch blitzt der ursprüngliche Sinn dieses öt durch (um mit Otto zu reden) in jenem „bis daß er kommt" (V. 26). Es ist nicht möglich, alle Stellen des N. T. in dieser Richtung weiterzuzuverfolgen. Wer 1. Petr. 1, 3—5 und 4, 12—13 ansieht, wer selbst in der „strohernen" Jakobusepistel 5, 7 f. einen Anklang an Röm. 8, 25 findet inmitten recht hausbackener moralischer Betrachtungen, wer in der Apok. 22, 20 nach allen verwirrenden „Gesichten" noch die Echtheit eschatologischen Gebetsrufs herausspürt, der empfindet auch noch in einem so späten, schon das Ausbleiben der Parusie theologisch rechtfertigenden Schriftstück wie 2. Petr. (3, 8 f.) den alten Hinweis auf die Unberechenbarkeit des Herrentages (3, 10) als Festhalten an einer Erwartung, die trotz alles Sicheinrichtens in dieser Welt bleibt und durch keinerlei veränderte „Weltanschauung" erschüttert wird, selbst da nicht, wo an die Stelle wirksamer Charismata nüchterne Gemeinderegeln getreten sind, für welche schon die Pastoralbriefe Zeugnis ablegen. An dieser Erwartung ändert „Hellenisierung" nichts, sie bricht in der Kirchengeschichte zu Zeiten immer wieder hervor. Und wer vom Herrn Christus weiß, der weiß auch vom „lieben jüngsten Tag", den Gottes Dynamis jederzeit herbeiführen kann. Freilich — naiv und ungebrochen ist diese Hoffnung heute nur am Rande der Großkirchen vorhanden in kleinen Gemeinschaften, welche man oft mit verächtlichem Nebensinn „Sekten" heißt. Aber sie halten ein echtes, urchristliches Glaubensmotiv — wenn auch oft mit der falschen Annahme verquickt, das „Ende" errechnen zu können — als leisen Unterton im Klangstrom der vielstimmigen Glaubensfassungen und -überzeugungen lebendig, so daß er für den feiner Hörenden vernehmbar bleibt.

4. Warum sind die Großkirchen dieser Erwartung nicht treu geblieben, warum haben sie die Lehre von den „letzten Dingen" an den „Rand der Geschichte" geschoben? Weil schon das N. T. Linien zeigt, die in diese Richtung weisen. Der Missionsgedanke durch-

kreuzt diese Parusiehoffnung. Wenn es Christi Wille ist, daß alle Völker die Botschaft des Evangeliums erfahren, so muß bis zur Parusie mit längeren Zeiträumen auch dann gerechnet werden, wenn man die in 2. Theß. 2 aufgestellte Konstruktion von „dem, der aufhält“ und dem „Manne der Bosheit“ ausschaltet. Ganz gleich, ob man diesen Brief als echten zeitlich in die Nähe von 1. Theß. rückt oder ihn als pseudopaulinisch später ansetzt, er nimmt die Fragestellung von 2. Ptr. 3 schon um Jahrzehnte vorweg. Und es ist bezeichnend, wie wenig System und feste Begrifflichkeit als Frucht des Durchdenkens dieser Frage zu erzielen sind — denn es ist das Wesen konsequenter Eschatologie, keine Konsequenz zu haben (Otto) —, daß 2. Theß. die Frage mit einer Geschichtskonstruktion, 2. Petr. mit dem Hinweis auf Gottes ganz andere Zeitmaße beantwortet, soweit sie der Glaubensnot „theologisch“ zu Hilfe kommen, also ganz verschiedene Antworten geben (2. Theß. und Apok. stehen hier gegen 2. Petr.), soweit sie aber an lebendiger Hoffnung festhalten, im Grunde bei dem „Tag wie ein Dieb“ stehen bleiben. Gewiß — daß erst widergöttliche Gewalten als Geschichtsmächte zu überwinden sind, läßt die Behauptung zu, daß die Parusie nicht gerade unmittelbar bevorsteht, aber wieviel Jahre, Jahrzehnte dieser Kampf dauern kann, wer weiß das? Und so muß denn mit zunehmendem Alter den Aposteln die Hoffnung schwinden, „den Tag“ noch als irdische Menschen mitzuerleben. Nur wenn er kommt, dann geht alles urplötzlich, aber wann er kommt, wissen die Apostel nicht, die hier nicht über den Meister sind. So bleibt die Spannung zwischen Sehnsucht und Geduld, Offenbarung und Nichtwissen erhalten. Konsequente Eschatologie ist eben keine Geschichtsmathematik.

Aber kehren wir zu unserem Ausgangspunkt, Parusie und Mission, zurück, so wiederholt sich dasselbe, was sich zwischen Jesus und den ersten Jüngern abspielte, noch einmal. Wenn der irdische Meister der Überzeugung ist, daß „dieses Geschlecht“ die Vollendung des Reiches erlebt, so ist zur Ausbreitung der Botschaft höchste Eile geboten. Er muß sich also gleichsam vervielfältigen in seinen Jüngern. Es ist selbstverständlich, daß sie nicht bloß mit einer Botschaft, sondern auch mit Vollmacht über böse Geister und Krankheit ausgestattet werden (Mk. 6, 7 Mt. 10, 1 Lk. 9, 1), d. h. ebenso durch Wort und Tat wirken wie er selbst. Wie die Parusieerwartung diese Aufgabe durchkreuzt,

lehrt der Vers Mt. 10, 23 b. Die Zeit wird zu einer flüchtigen Verbreitung der Botschaft in den Städten Israels nicht mehr reichen, welche bis zum Kommen des Menschensohnes bleibt. Hier tritt uns inmitten von Regeln und Erfahrungen, die eine Missionspraxis in Form einer Weissagung wiedergeben, die Urerwartung entgegen: es wird nicht einmal zur Missionierung Israels mehr Zeit genug sein! Wie fern liegt die Situation des Stephanus und Paulus, welche um die Erweiterung des Missionskreises zu kämpfen haben! Hier spricht (vgl. Mt. 10, 5 und 6) die radikal judenchristliche Gruppe zu uns. Die „konsequente Eschatologie" erfordert auch konsequente Beschränkung des Missionsziels. Von Debatten über Beschneidung und Gesetz ist da noch keine Rede; denn die, welche man erreichen will, sind in beiden verwurzelt. Aber die Dynamik des Reiches sprengt diese Grenzen. Mögen die „Hellenisten" um Stephanus noch „Israel" aus der Diaspora sein, der Hauptmann Kornelius ist es gewiß nicht mehr. Und es ist bezeichnend, wie Act. 10 die Dinge sieht (V. 45!). Wo Gott die Gabe des Geistes schenkt, kann Petrus die Taufe nicht mehr versagen; denn Gott hat damit kund getan: er will auch die ἔθνη. Was nun noch folgen kann, ist der Streit um etwaige Vorbedingungen für die Aufnahme. Und von ihm wissen wir aus Apg. 15 und Gal. 2 zur Genüge. Aber das sind hier nebensächliche Dinge, wo sich herausstellt: „der mit Petrus kräftig gewesen ist zum Apostelamt unter den Juden, der ist mit mir auch kräftig gewesen unter den Heiden" (Gal. 2, 8).

Es sind nicht logische Folgerungen, die beide aus der Praxis des Alltags gezogen haben, die Tradition weiß, daß erst „Offenbarungen" die Widerstrebenden willig machen mußten (Act. 10, 9 ff.; 22, 14 ff.). Die Folgen dieser Dynamik für die Parusie-Erwartung hat Lukas ebenso geschildert wie Matthäus. Die Apostel haben sich nach dem Willen des Auferstandenen nicht mehr um die Zeit der Verwirklichung des Reiches zu kümmern, sondern sie erhalten den Befehl, bis ans Ende der Erde das Evangelium zu tragen (Apg. 1, 8 Mt. 28, 19). Das Reich kann sich also nicht vollenden, ehe es nicht auf der ganzen Erde gläubige Anhänger unter allen Völkern hat. So steht der Missionsbefehl gegen die Parusie-Erwartung, oder besser er bildet den spannungsreichen Gegenpol. Und erst die Berührung beider läßt das Licht des Evangeliums in die Welt erstrahlen. Ein lähmender Gegensatz wird nicht empfunden,

weil die Missionsgemeinde weiß: der Auferstandene hat ihr diesen Befehl gegeben, er steht als machtvoller Herr über und hinter ihr. Die Dynamik des Reiches ist nicht ins Transzendente verzogen, sie wirkt in den Aposteln als den „Zeugen" weiter: Ihr werdet die Kraft des Hl. Geistes empfangen, welcher auf euch kommen wird (Act. 1, 8). Diese Geisteskraft ist deutlich zu scheiden von einem „Wissen um die Zeiten und Stunden", das sich der Vater allein vorbehalten hat. Was der Menschensohn nicht wußte, weiß auch der Auferstandene nicht; denn hier geht es um Gottes „eigene Vollmacht", welche von der Vollmacht des Sohnes wohl zu scheiden ist. Nur das eine weiß die Gemeinde: Ich bin mit euch alle Tage bis an der Welt Ende (Mt. 28, 20). Das muß ihr genügen. Aus dieser Gewißheit kann sie ihre Mission treiben, die Missionserfahrung, welche trotz der Ausrüstung mit der Dynamis des Geistes eine schmerzliche ist, kann aber das Werk nicht lähmen. Röm. 9—11 sind Beweis dafür, wie eine quälende Erfahrung mit dem eigenen blutsverwandten Volke in einen Lobpreis der unerforschlichen Weisheit Gottes ausmündet. Da Gott will, daß alle Völker gerettet werden, kann Israels Widerstand bloß ein Mittel sein, auf dem Umweg über die Heidenmission doch zum Ziel zu kommen: sich aller zu erbarmen (11, 32). Diesem universalen Missionsauftrag korrespondiert ein grandioses Geschichtsbild: Aus Gott und zu Gott ist alles (11, 36). Das Ziel wird aber verwirklicht durch Christus, den Sieger über alle Feinde Gottes (1. Kor. 15, 26—28). Erst dann ist das Reich vollendet, wenn er dem Vater alles unterordnete. So wird mit wachsender Dynamis Gott „alles in allem". Dieser Glaube ist etwas anderes als „Monotheismus", denn er bleibt eschatologisch bestimmt. Neben die Parusie-Erwartung tritt ein großartiges Geschichtsbild, welches vom Präexistenten zum Fleisch Gewordenen, zum Auferstandenen, zum Erhöhten, zum Wiederkommenden führt. Immer ist Christus wirksam in diesem Äon, an dessen Schöpfung er beteiligt war. Und so wundern wir uns nicht, wenn zuletzt dieser Glaube in weltweite Spekulation sich kleidet, wenn aus dem Hirten Israels der Menschensohn, der Gottessohn, der zweite Adam (Röm. 5; 1. Kor. 15), der ewige Logos (Joh. 1), der Erstgeborene vor allen Kreaturen (Kol. 1, 15) wird und der galiläische „Wanderrabbi, Exorzist, Prophet" zum Erlöser dieser Welt. Die ausbleibende Parusie hat also den Glauben nicht ge-

lähmt, so wenig wie die betrüblichen Erfahrungen der Mission, weil aus allen Wegen und Umwegen Gottes Dynamis leuchtet und, wo sie am Werke ist und nicht menschlicher Verstand, auch menschliche Deutungen, die sich widersprechen oder aufzuheben scheinen, Gottes Macht nicht aufhalten; denn sie ist mehr als zeitgeschichtliche Formeln und Vorstellungen, deren Widerlegung oder Auflösung für die Dynamik des Reiches Gottes gar nichts bedeutet und nur da bedrohlich wird, wo man angeeignete Tradition weiterschleppt, deren Inhalt nicht mehr Überzeugung, für die man auch das Leben gibt, ist. Die urchristliche Gemeinde hat von Stephanus an bewiesen, daß ihr Glaube Sieg ist, der die Welt überwindet. Das Blutzeugnis ihrer Märtyrer hat die Ausbreitung der „neuen Religion" nur gefördert; denn wenn „uns nichts scheiden kann von der Liebe Gottes in Christo", wie soll einen da die Welt überwinden? Und was hat die Welt davon, einen Menschen getötet, ohne ihn überzeugt zu haben? Er ist nicht letztlich überwunden, wenn man ihm Leib, Leben, Weib und Kind nimmt; denn er weiß „das Reich muß uns doch bleiben". Das Reich, welches nicht von dieser Welt ist und nicht von dieser Welt zerstört werden kann; denn es basiert nicht auf „Idealen", sondern auf göttlicher Dynamis. Darum kann sich des Evangeliums nicht schämen, wer da weiß, daß es „Kraft Gottes zum Heil" ist (Röm. 1, 18) und nicht menschliche Lehrmeinung.

5. Wie erfährt der Mensch diese Kraft Gottes? Aus der Überzeugungsgabe des Missionars? Gewiß; denn ein von Christus Ergriffener wird überzeugen. Das N. T. bietet Beispiele für diese die Menschen überführende Gewalt geistgewirkter Rede, vornehmlich die Apostelgeschichte. Aber wie schon die ersten Hörer in der Synagoge zu Kapernaum spürten, daß hier nicht ein gewöhnlicher Schriftgelehrter rede, sondern einer, der „Gewalt" oder „Vollmacht" hat, so geht es auch weiterhin in der urchristlichen Mission. Es erfolgt keine Annahme bloßer Lehre ohne die begleitenden göttlichen Gnadengaben. Dafür gibt es Belege genug bei Paulus. Er dankt, daß das Evangelium bei den Thessalonichern nicht bloß im Wort erklang, sondern auch in der Kraft und im Hl. Geist und in großer Gewißheit (1. Thess. 1, 5). Anders herum betrachtet sieht der Dank so aus: ihr nahmet die Predigt nicht auf als Menschenwort, sondern als Wort Gottes, welches auch wirkt in euch

(2, 13). Und diese Energie zeigt sich im Ausharren gegen alle Widerstände, sie ist kein Ergebnis eigener Haltung oder Erziehung, sondern von Gott gewirkt. Diese Gnadengaben sind auch da vorhanden, wo noch viel menschliche Schwächen zu tadeln sind (1. Kor.), ja der Apostel kann einer wegen ihres Glaubens „in der ganzen Welt" bekannten Gemeinde (Röm. 1, 8) seinen Besuch mit der Abzweckung empfehlen: auf daß ich euch mitteile etwas geistlicher Gabe (1, 11). So vielfältig sich der Geist und die Gaben hinsichtlich ihrer Art und Kraft auch äußern mögen, dahinter steht ein Gott, ein Herr, ein Geist. Die Gefahren alles Reichtums — Uneinigkeit, Überheblichkeit, Personenkult, Herrschsucht, Rechthaberei — müssen gebannt werden durch die Erkenntnis: Wie alle Glieder ein Leib sind, so auch der Christus (1. Kor. 12, 12). Es ist schon richtig, daß „der Geist" die Gläubigen hinzutut, sofern er aus Menschen redet und durch sie Menschen überwältigt (Act. 2), aber damit ist noch keine echte Gemeinschaft gegeben. Wir wissen, wie Paulus um den Bestand der Gemeinden durch Abwehr von inneren Zwistigkeiten und äußeren Eindringlingen zu kämpfen hatte. Aber alle Paränesen hätten nichts genützt, wenn nicht in den Gemeinden ein geistgewirkter Glaube vorhanden gewesen wäre, welchem Paulus aus der Erfahrung engster Christusverbundenheit heraus eine Formkraft zutraut, die er mit dem Stichwort „Leib Christi" umschreibt. Die Dynamis des anbrechenden Reiches erweckt also nicht nur in einzelnen, verstreuten Menschen und Menschengruppen eine „Hoffnung", sondern sie wirkt eine Gemeinschaft, deren Haupt der erhöhte Christus ist. Der grundsätzliche Unterschied zu allem antiken Kultwesen ist damit gegeben. Es handelt sich hier nicht um einen „Verein", der einen neuen, bisher unbekannten „Gott" verehrt, welchen antike Toleranz ins Pantheon aufzunehmen bereit wäre (vgl. Apg. 17, 18), es handelt sich auch nicht um eine „Religionsgesellschaft" neben anderen, sondern um den Leib des Christus, der im Auftrage Gottes *das* Reich Gottes errichten wird über die ganze Welt. Wer den Befehl empfangen hat, alle Völker zu gewinnen für die Botschaft von diesem Reich, der ist nicht in der Lage, sich mit der Rolle eines hundertsten Kultvereins neben neunundneunzig anderen zufrieden zu geben. Für ihn sind die in der Welt verstreuten „Heiligen" als der „Leib Christi" die Repräsentation des Reiches auf Erden, bis der Herr kommt. Da dieses Reich,

wenn Christus kommt, das Weltgericht bringt und nach diesem Gericht seine alleinige Herrschaft für den manifestiert, der alles in allem ist, kann es neben ihm keinen anderen Herrschaftsbereich mehr geben. Die Dynamis dieses Reiches strebt nach letzter Einheit. Was sich für die Mission ergab, gilt folgerichtig für die christliche Gemeinschaftsbildung.

Wir wollen diese Dynamik nun kurz aufzeigen: Um an den Gerichtsgedanken zunächst anzuknüpfen, so hat Jesus zu Lebzeiten gewiß keine Ehrenplätze im neuen Reich im voraus verteilt und die ehrgeizigen Zebedaiden statt dessen auf den Weg des Martyriums verwiesen (Mk. 10, 35 ff.), ohne welches kein Teilhaben an der „Doxa" möglich ist, aber er hat dennoch gemeint, so viel sagen zu dürfen, daß ihr Verzicht auf alle irdischen Güter und Bindungen um der Nachfolge willen ihnen im neuen Reiche Ehrenthrone und Vollmachten als Richter über die zwölf Stämme Israels eintragen wird (Mt. 19, 27 ff.). Das Reich kommt ja gegen dieses Volk und damit zu seinem Gericht. Sind sie heute Sendboten an Israel, so werden sie in der „Wiedergeburt" seine Richter sein, und es ist nur folgerichtig, daß die, welche für dieses Reich geopfert und gestritten haben, bei seiner Vollendung „mitherrschen" werden. Es ist klar, daß dieser Gedanke sich mit dem Missionsbefehl ausweiten lassen mußte. Was das kleine Häuflein Jünger für Israel ist, das sind die kleinen Gruppen der „Heiligen" für die Völkerwelt. Sie werden mit dem Einbruch des Reiches „die Welt richten" (1. Kor. 6, 2). Und diese Zuversicht kann dadurch nicht erschüttert werden, daß die streitenden Korinther nicht einmal unter sich Frieden stiften können, sondern heidnische Gerichte in Anspruch nehmen!

Diese Einheit kann auch dadurch keineswegs erschüttert werden, daß es für die Mehrheit der Menschen „sogenannte Götter im Himmel und auf Erden gibt"; denn der Christ muß wissen, was Paulus 1. Kor. 8, 6 kurz und formelhaft sagt: für uns gibt es nur einen Gott und einen Herrn, Christus! Und dieser Herr wird sich zu jedem vor seinem Vater bekennen, der ihn auf Erden bekannt hat (Mt. 10, 32). Dieser Herr duldet nicht, daß man an seinem Tisch sitze und zugleich am Tisch der Dämonen (1. Kor. 10, 20 ff.). Wer sich zu ihm bekennt, muß radikal mit polytheistischen Glaubensvorstellungen brechen. Ihn mag bedrücken, daß er zur „kleinen Herde" gehört, aber er muß wissen: gerade ihr hat der Vater das Reich gegeben! (Lk. 12, 32.) Und er muß

glauben, daß keine Macht Himmels und der Erde in der Lage ist, dem Herrn Christus „die, die ihm der Vater gegeben hat, aus seiner Hand zu reißen (Joh. 10, 28 f.). Es mögen in der Welt Propheten auftreten, die auch Wunder vollbringen, Menschen überzeugen, — das hat alles nichts zu bedeuten. Von Gott kommen sie nicht. Er hat nur einen Gesandten, einen Sohn, mit dem er eins ist (Joh. 10, 30), der allein den Weg zum Vater weist, weil er Weg, Wahrheit und Leben ist (Joh. 14, 6). Folgerichtig kann es nur eine Herde und einen Hirten geben (Joh. 10, 16; 17, 20—23). Die Welt muß das erkennen. Und das gilt auch für den Fall, daß Gott sie nicht aus dieser Welt nimmt; denn als Glieder dieser Gemeinschaft sind sie nicht aus der Welt (Joh. 17, 15 f.). Darum ist der „Haß der Welt" etwas Selbstverständliches, sie haben damit nur zu tragen, was ihr Herr schon ertrug (Joh. 15, 18 ff.). Dagegen dürfen sie als Erlöste, Heilige, Auserwählte, Geliebte, den Glauben haben, dem „gegenwärtigen bösen Äon" entrissen und damit entronnen zu sein. So wirkt die Dynamik dieses Leibes Christi abgrenzend nach außen. Wie entfalten sich nun seine Kräfte im Innern?

Wiederum geht hier die Kraft, welche alles zusammenhält, vom Herrn aus. Es ist müßig zu streiten, welche Worte der „historische" Jesus gesprochen hat und welche ihm die Gemeinde nach Ostern zuschreibt, wenn es sich um eine Glaubensaussage handelt, welche die unerschütterliche Verbundenheit bekundet. Die Macht dieses Glaubens ist Mk. 11, 23 ff. drastisch dargestellt hinsichtlich der Gebetszuversicht des einzelnen. Mt 18, 19 hat dagegen betont, wenn zwei wirklich bis ins Letzte einig seien, so wird Gott ihre Bitte erfüllen, und zur Begründung wird der Satz angefügt, daß unter zwei in seinem Namen Verbundenen er selbst anwesend sei. Eine schöne Illustration dieser Anwesenheit ist ja die Emmausgeschichte: Brannte nicht unser Herz, so sagen die beiden Jünger, als der erkannte Herr entschwunden ist (Lk. 24, 32). Zwei sind die Keimzelle jener Gemeinschaft, in der der Herr selbst anwesend ist. Die Illustration zu der Gebetserhörung in Jesu Namen ist uns Apg. 4, 29—31 in sehr alter Fassung geboten. Die Anrufung Gottes unter Bezugnahme auf den Namen seines heiligen Knechtes Jesu hat Begabung der Gläubigen mit Hl. Geist zur Folge, so daß sie nun trotz aller Anfechtungen „das Wort Gottes mit Freudigkeit kündeten".

Der Hl. Geist ist nicht seit Pfingsten dauernder Besitz, er regt sich zu Zeiten in der versammelten Gemeinde, er wird auf Gebet hin geschenkt, er gibt auch der feiernden Gemeinde bestimmte Weisungen hinsichtlich der Mission (Apg. 13, 2). Er spricht autoritativ zu den Gemeinden (Apk. 2, 7. 11. 17. 29 u. ö.) durch den Mund des Sehers. Er „erbaut" die Gemeinden durch allerlei Gaben, die in der Gemeinde sich regen (1. Kor. 12). D. h. also: die Charismata begleiten die auf das Reich Gottes harrenden Christen als die Gemeinden stärkende Kraft. Trotz aller Vielfältigkeit sind sie auf ein und denselben Geist zurückzuführen, der nun bald als Geist Gottes, bald als Geist des Christus, bald als Hl. Geist oder der Geist schlechthin bezeichnet wird. Wir haben nicht die Aufgabe, diese vielfältigen Vorstellungen zu analysieren, sie sind auch nicht logisch auf eine Formel zu bringen, uns interessiert hier nur die Linie, welche Otto schon zwischen Geist, Charismata und Dynamis zu ziehen begonnen hat. Vielleicht kommen wir da auf eine letzte Ureinheit, welche den im Leib Christi theologisch entwickelten Einheitsgedanken erst ermöglicht hat.

Die Jüngerschaft ist allein im Besitz des Hl. Geistes als einer geschenkten, nicht durch menschliche Mittel zu erwerbenden Gabe. Die Tradition hält diese Tatsache in verschiedener Fassung fest. Nach Joh. 20, 22 haben die Apostel vom Auferstandenen her den Geist selbst bekommen, so daß diese Gottesgabe, welche nach Joh. 1, 33 auf Jesus nach seiner Taufe als bleibend geruht hat — darin unterschied er sich wesentlich von anderen Propheten und Pneumatikern —, nun auf die Jünger übergeht. Wenn Jesus der im Hl. Geist Taufende heißt (ebenda), so kann mit Geist nur taufen, wer diesen Geist ständig besitzt. Dennoch ist es nach Johannes nicht so, daß der irdische Meister diese Geistesgabe taufend weitergegeben habe — man beachte Joh. 4, 2! —, sondern auch der 4. Evangelist hält ebenso wie Apg. 1, 8 daran fest, daß diese Geistbegabung erst nach Jesu Auferstehung möglich war und geschehen ist. Man darf also sagen, daß die Jünger, welche z. T. schon die Johannestaufe an sich hatten vollziehen lassen, vom Herrn als die ersten mit der Geistestaufe beschenkt worden sind (vgl. dazu Apg. 2). In dieser Richtung liegen auch die Aussagen in den Parallelstellen des 4. Evangeliums. Der Paraklet kommt erst nach der Trennung des Herrn von den Seinen und hat verschiedene Funktionen zu erfüllen.

1. Er muß als „Geist der Wahrheit" nicht nur bis ans Ende der Welt bei ihnen bleiben, sondern auch in (oder unter) ihnen walten, damit sie der Welt gegenüber standhalten, welche von diesem Geist nichts weiß. (Vgl. 14, 16 f. und 16, 7.) 2. Dieser Geist wird lehrend und erinnernd an die Lehren des Herrn wirksam sein (14, 26). Johannes ist also überzeugt, daß es mit bloßer Weitergabe von Geboten nicht getan ist. Wenn Christus selbst die Wahrheit ist, so könnten nach seinem Hingang doch „Lehren" entstehen und verbreitet werden, welche menschlicher Subjektivität und menschlichem Irrtum ihr Dasein verdankten. Er *ist* die Wahrheit, weil er das Pneuma Gottes als dauerndes besitzt. Es muß nach seinem Hingang weiter wirken, wenn die Wahrheit erhalten und wirksam bleiben soll. Und das wird geschehen in Gestalt eines „andern Trösters", welchen Gott auf seine Bitte hin senden wird. Das gehört auch zur Zeugenschaft. Die Jünger sind nicht deshalb bloß Zeugen Jesu, weil sie von Anfang an bei ihm sind, sondern deshalb, weil der Paraklet als Geist der Wahrheit durch sie von ihm weiter Zeugnis ablegt (14, 16 und 15, 26).

3. Zum Zeugnis für das Reich gehört aber auch Gericht über die Welt, Aufdeckung ihrer Situation und Vollmacht, Sünden zu vergeben. All das ist aber ohne diesen Wahrheitsgeist, der als Beistand Gottes eben nicht von dieser Welt ist, nicht möglich (16, 7—11). Und endlich

4. damit keine Erstarrung in irgendwelcher Tradition und Schriftgelehrsamkeit entsteht, ist dieser Wahrheitsgeist unentbehrlich als Wegweiser und Deuter in die Zukunft; denn die Jünger wissen vieles noch nicht, was sie jetzt nicht fassen und ertragen könnten, auf dem Wege einer Offenbarung durch diesen Geist werden sie es zu gegebener Zeit erfahren (16, 12 ff.). Das ist die johanneische Fassung von 2. Kor. 3, 5 und 6. Die Eignung der Apostel beruht nicht auf menschlicher Anmaßung, auf bevorzugter Stellung im Verkehr mit Jesus, sondern sie ist, wie Paulus mit Recht sagt, eine „Eignung aus Gott". Folglich handelt es sich nicht um den Anspruch, mit Schriftgelehrten der Zeit in Wettstreit zu treten und sich mit neuartiger Bibelauslegung neben ihnen zu behaupten, sondern es geht um nichts anderes als darum, daß Buchstabe durch Geist überwunden wird. Und das ist nur möglich, wenn man diesen Geist besitzt. Er allein macht lebendig. Er muß den Anspruch erheben, die Welt zu erobern, zu richten, zur Wahrheit zu

führen. In dieser gewaltigen Perspektive ist das Problem der Bekehrung Israels nur ein Teilausschnitt.

So sieht es auch Apg. 1, 8. Die Zeugenschaft und Zeugniskraft der Jünger bis ans Ende der Welt beruht nicht auf irgendwelchem Fanatismus oder auf der menschlichen Berechnung, man könne die Toleranz der antiken Frömmigkeit durch strenge Intoleranz überwinden, sie entstammt der „Dynamis des herabkommenden Hl. Geistes", welche allein in dieser Jüngerschar wirksam ist und als reines Gottesgeschenk ergriffen wird (daher die Abweisung des Simon Magus in Act. 8, 18 ff.). Sie hat deshalb auch nichts zu tun mit der Rechthaberei jüdischer Schriftgelehrsamkeit, deren Starrsinn auf schwache Menschen Eindruck macht, sondern ist von ihr so weit entfernt wie der Buchstabe, welcher tötet, vom Geist, der lebendig macht. Es ist klar, daß das Wissen um dieses Pneuma zur Trennung vom Spätjudentum und somit zur Überwindung aller volklichen Beschränkung führen mußte. Der Geistbesitz der ersten Gemeinde gibt ihr die Kraft, gegen allen Augenschein die Missionierung und innere Überwindung der „ganzen Welt" in Angriff zu nehmen. Er geht auf Verheißung und Bitte des Herrn selbst zurück, welcher der Repräsentant des Reichs Gottes ist. Wie es nur einen Gott und ein Reich gibt, so auch nur einen Herrn und einen Geist, den das N. T. als heiligen wohl von anderen „Geistern" unterscheidet; denn er entstammt nicht dieser Welt, er ist Dynamis Gottes. Mag es darum in der Gemeinde noch so sehr „menscheln", mag man sich in der Sphäre des Nicht-Heiligen noch so sehr unter den Mächten dieser Welt und ihrem Druck fühlen, dieser Geist bleibt „Angeld" ewigen Lebens, ewiger Rettung und der Teilhabe am Reich Gottes, er erlaubt zu glauben, „daß der Herrscher dieser Welt gerichtet ist" (Joh. 16, 11), komme nun das Reich Gottes in seiner Vollendung, wann immer.

6. Unsere bisherige Untersuchung hat ergeben, daß es Reich Gottes nicht ohne Christus gibt und ebenso, daß es Leib Christi nicht ohne Hl. Geist gibt. Die Möglichkeit, diesen Geist ohne Christusgebundenheit zu haben, besteht nicht. Nachdem Gott durch die Propheten geredet hat, hat er zuletzt durch den Sohn gesprochen (Hebr. 1, 1). Ein „Wort" über diesen fleischgewordenen Logos hinaus hat er der heilsbedürftigen Welt nicht zu sagen. Wenn in dem Aufsatz Deus invisibilis der Nachweis geführt wurde, daß Christus als das Bild des unsichtbaren Gottes

nicht überbietbar und nicht umgehbar ist, wenn man von Gott etwas wissen will, so kann dieser Nachweis, bisher nach Seiten des Reiches Gottes, des Leibes Christi als der irdischen Repräsentation des zu erwartenden Reiches weitergeführt, nun zum Schluß noch im Blick auf die lebendige Erfahrung der ersten Christen ergänzt werden. Gewiß — das Wirken des Geistes in der Gemeinde ist ein Beweis, aber auch da kann man sich täuschen. Doch nun ist es so, daß man hier nicht Meinung gegen Meinung, Lehre gegen Lehre mit Logik und Scharfsinn setzen kann. Die Folge wäre ja, daß dann der wortgewandteste, begabteste Pseudo-Pneumatiker oder Irrlehrer die Gemeinde in falsche Bahn zwingen könnte. Und das ist zu Lebzeiten des Paulus sehr oft — und sicher guten Glaubens — geschehen. Korinther-, Galater- und Kolosserbrief sind dessen Zeuge. Ja, der Apostel selbst ist der Urgemeinde sicher zuerst höchst verdächtig erschienen. Woher nimmt man den Nachweis der Vollmacht? In Gal. 2, 5—8 hat uns Paulus den Kampf mit der Gemeinde in Jerusalem dramatisch geschildert. Seine Anerkennung beruht nicht auf der Hartnäckigkeit, mit der er „keine Stunde wich", sondern auf der Überzeugung der „Säulen", daß der in Petrus kräftig war, auch in ihm mächtig war und ihn mit Gnade ausgestattet hatte. Weiter: in Korinth regen sich unter aufgeblasenen „Gnostikern" gegen seine Grundlegung der Gemeinde allerlei Widerstände. Paulus ruft seinen Gegnern zu: Wenn ich, sofern es der Herr will, zu euch komme, werde ich nicht den *λόγος τῶν πεφυσιωμένων* in Erfahrung zu bringen suchen, *ἀλλὰ τὴν δύναμιν· οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δυνάμει* (1. Kor. 4, 19 f.). Er ist im Besitz dieser Dynamis, es gibt kaum ein in Korinth wirksames Charisma, das er nicht hätte. Darum kann er seine Gegner nicht als gleichberechtigt anerkennen, sondern er muß die Gemeinde aufrufen: seid meine Nachfolger (1. Kor. 4, 16 und sonst). Seine Lehre — und es gibt in der Urgemeinde keinen gleichwertigen Lehrer, obwohl die anderen Apostel auch „Haushalter der Geheimnisse Gottes" sind — ist nicht aus Eigensinn und Geltungsdrang geboren, sondern sie hat ihren Ursprung in Offenbarungen des erhöhten Herrn, dessen Stigmata er an seinem Leibe trägt (Gal. 6, 17), der in ihm lebt, so daß sein Ich dabei völlig zurücktritt (Gal. 2, 20). Da er das Evangelium als Dynamis Gottes erfahren hat (Röm. 1, 16), da Christus, der ihn berief, Gottes Dynamis

und Gottes Weisheit ist, wie er es für alle Berufungen sein soll (1. Kor. 1, 24), so ist sie allein letztlich entscheidend auch da, wo sich Charismata als Schwärmerei erweisen oder, wenn schon Satan am Werke ist, der sich in einen Lichtengel verkleidet, falsche Propheten im Gewande der Apostel Christi die Menschen zu fangen suchen (2. Kor. 11, 13 f., dazu 11, 1—6 und Gal. 1, 6—9) oder das wahre Evangelium ins Gegenteil verkehren. Nur mit einer säkularisierten Auffassung vom Evangelium kann man sich an Gal. 1, 8 stoßen und darin rabbinische Eiferwut und Überheblichkeit erblicken. Wer das seelische Ringen des Apostels in 2. Kor. 10—13 verfolgt, der weiß, daß dem Apostel alles andere wichtig ist als seine Person und ihre Anerkennung. Er weiß, daß er an Rhetorik, an persönlichem Auftreten vor den schönheitsliebenden Griechen eine schlechte Figur macht, ja daß alle Selbstlosigkeit und Treue zur Mißachtung führt, während großspurige Blender und „Angeber" sich durchsetzen und die Gemeinde brandschatzen dürfen. Aber das kann einen Menschen nicht irre machen, der sich nur seines Herren rühmt (1. Kor. 1, 31; 2. Kor. 10, 17). Er, der mit Christus der Welt gekreuzigt ist (Gal. 6, 14), hat dergleichen Methoden hinter sich gelassen, das Evangelium mit menschlichen Mitteln (Empfehlungsbriefen, selbstbewußtem Auftreten oder Zurschaustellung rednerischer Gabe) durchsetzen zu wollen, und zwar nicht deshalb, weil er nun aus seiner körperlichen Armseligkeit eine Theorie entwickelt hätte, mit der er sich selbst betrügt in verdeckter Resignation, sondern weil er am Gekreuzigten gelernt hat, daß Gottes Kraft sich in Schwachheit vollendet. Er hat das sogar an sich selbst erfahren, ist er doch ein im tiefsten zerrissener Mensch: auf der einen Seite begnadet ihn sein Gott mit Geistesgaben aller Art, auf der anderen schlägt ihn Satansengel mit Fäusten! Welch ein Widersinn! Welche Not muß das bereiten! Was ist da verständlicher als Gott zu bitten, daß er ihn von diesem Plagegeist befreie! Sollte Gottes Dynamis, welche den toten Herrn erweckte und als *κύριος* erhob (Röm. 1, 4), welche einst alle Gläubigen mit gleicher Dynamis erwecken wird (1. Kor. 6, 14), nicht leichtlich mit diesem Plagegeist fertig werden? Dreimal hat er seinen Herrn gebeten, ihn zu befreien. Er hat es aber nicht getan, sondern ihn auf seine Gnade verwiesen, die ihm genügen müsse (2. Kor. 12, 7—9). Eine doppelte Deutung gibt der Apostel: subjektiv: „auf daß ich mich nicht überhebe",

objektiv: im Reich Gottes gilt das Gesetz: die Dynamis „ist in den Schwachen mächtig". Und darum rühmt sich der Gepeinigte seiner Schwächezustände, damit die Kraft seines Herrn Christus auf ihm ruhe (2. Kor. 12, 9 b). Darum kann er Sattsein und Hungern, Schläge und Mißhandlungen, Gefängnis und Lebensgefahr ertragen (2. Kor. 11, 22—33; Phil. 4, 12 f.), weil da gilt: „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark" (2. Kor. 12, 10) und „Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht, Christus" (Phil. 4, 13). Das spricht nicht ein Mensch, den seine Christusverbundenheit stolz macht, sondern der überzeugt ist, es noch nicht ergriffen zu haben und noch nicht vollkommen zu sein, der aber dankbar bekennt, deshalb danach zu jagen, weil er von Christus ergriffen ist (Phil. 3, 12). Hier ist alles andere zu sehen als ein harmonischer, friedlicher Mensch! Wie Reich Gottes und Welt im Gegensatz stehen, so ist jedes Christen Inneres zweier Mächte Schlachtgebiet, aber Gottes Dynamis befreit den natürlichen Menschen nicht von seinen Fesseln, sie sendet nicht Genies und Heroen als Botschafter ihres Reiches, sondern armselige, verachtete Menschen, die als irdene Gefäße diesen kostbaren Schatz in sich tragen (2. Kor. 4, 7). Sie werden keine Halbgötter und keine Heiligen, sie stehen mitten im Kampf dieser Welt, aber sie wissen ihrem Hohn und Spott gegenüber, daß „was an Gott schwach ist, stärker ist als Menschen" (1. Kor. 1, 25) und darum Kraft durch Schwachheit zur Vollendung kommt. Das ist gleichsam das „Gesetz", nach welchem das Reich in dieser Welt sich zu entfalten begann, bis daß dereinst Gott alles in allem ist. Eher wird aller Dualismus, den moderne Religiosität gern in einen Monismus oder mystischen Pantheismus wandeln möchte, nicht aufhören. Solange bleibt auch der Gegensatz von Parusie und „Christusmystik", der manchem so viel Not macht und den man zugunsten dieser durch Ausschaltung jener beheben möchte. Das ist unmöglich; denn in dem Wissen darum, daß der kommende Herr als erhöhter den Glaubenden ergreift, festhält und „mächtig macht", derselbe Herr, den Gott in Dynamis seit der Auferstehung von den Toten als Kyrios erwies, dem einst aller Knie sich beugen sollen, in ihm liegt jene Dynamis Gottes, welche heute wie einst Menschen fähig macht, sich des Evangeliums nicht zu schämen und vor der Weisheit dieser Welt nicht zu kapitulieren.

Es ist kein Gegenbeweis, wenn im Augenblick eine christusfeindliche Welle durch die ganze Welt geht! Der Glaubende weiß, daß „Abfall" kommen muß, aber er weiß auch, daß er nicht zu verzagen hat, weil Christus für ihn eintritt (Röm. 8, 33 f.), und weil jede Verfolgung das Wunder des Geistes in den Kirchen da neu erwecken kann, wo die Welt es nicht ahnt und wo sie ohnmächtig ist. Gott wird es zeigen, daß das Evangelium nicht menschlicher Meinung, sondern seiner Dynamis entstammt. Er wird seine Christenheit bewahren bis ans Ende (1. Kor. 1, 8 f.). In diesem Glauben ruht zu allen Zeiten und für jedes Geschlecht „der Sieg, der die Welt überwindet".

Christusglaube und Heilanderwartung.

Zur Formgeschichte der biblischen Christologie.

Von Professor D. W. Staerk in Jena.

Der lebhafte Anteil, den der der Wissenschaft und seinen Freunden und Schülern zu früh Entrissene an meiner Untersuchung über die Formgebung der christologischen Aussagen des Alten und Neuen Testaments[1]) genommen hat, rechtfertigt es, daß ich an dieser Stelle der wissenschaftlichen Öffentlichkeit von dem Ergebnis meiner religionsgeschichtlichen Forschung Kenntnis gebe, und zwar in Gestalt thesenartiger Zusammenfassung derselben. Man wird daraus leicht ersehen können, daß Ziel und Methode für die Durchforschung der in Betracht kommenden religiösen Phänomene ganz unter dem Grundgedanken der Forschungsarbeit Rudolf Ottos stehen, den er einmal in Kürze so formuliert hat: „Mythische Zusammenhänge sind gut, aber Wesenszusammenhänge sind besser" (Aufsätze S. 152).

Für die Frage, die die vergleichende Religionswissenschaft an die biblische Christologie zu stellen berechtigt ist, kommt es nicht darauf an, Material aus allen Räumen der Welt der Religionen aufzuhäufen und aus Ähnlichkeiten voreilige Schlüsse auf Abhängigkeit der Bibel von heidnischen Vorstellungen zu ziehen. Das Entscheidende kann immer nur sein, Wesenszusammenhänge aufzudecken und deren im Gottesgedanken und in den geschichtlichen Bedingungen einer Religion begründeten Ursprung aufzuweisen. Nur so wird es möglich sein, den

1) Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen (Soter II), Untersuchungen zu den Ausdrucksformen der biblischen Christologie. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1938; vgl. schon Soter, Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem. I. Der biblische Christus. Gütersloh 1933.

Irrtum der bisherigen religionsvergleichenden Arbeit an der Bibel zu vermeiden und statt ihrer vermeintlichen Abhängigkeit ihre großartige Sicherheit in der Wahrung des ihr anvertrauten religiösen Eigengutes in Theologie und Anthropologie trotz formaler Anpassung an fremde religiöse Redeweise herauszustellen.

1. Überblickt man die Soter=Motive, die in der Bibel und in der mit ihr geistesgeschichtlich verbundenen näheren und ferneren Umwelt nachweisbar sind, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß ein einheitlicher Typus der Errettergestalt zugrunde liegt. Nach diesem Typus sind die als Heilande gefeierten göttlichen oder menschlichen Gestalten in Mythos und Legende schematisiert worden. Die mit diesem Typus fest verbundenen Charaktermotive:

engste Beziehung zur Welt des Göttlichen
übermenschliche Geistbegabung
geheimnisvolle Geburt des Erretterkindes
Epiphanie zur Heraufführung eines neuen Äons
Ankündigung durch Zeichen und Prophetenwort
Begrüßung durch die Huldigung der Welt
Kampfansage der Gott feindlichen Mächte
Verfolgung durch sie
Zeichen und Wunder zur Beglaubigung des göttlichen Soter
Weltherrscher, Priester, Prophet (Weiser, Lehrer) —

sie alle kehren in geschichtlicher Abwandlung überall wieder, wo die Vorstellung vom äonischen Weltprozeß ein wesentliches Moment der religiösen Weltanschauung ist.

Äonenlehre und Soter=Gestalt gehören organisch zusammen.

Die der Überwelt und der Geschichte zugehörige Soter=Gestalt kann aber nicht von der mythischen Gestalt des Urmenschen getrennt werden, denn

Urmensch und wiederkehrender Kosmos gehören organisch zusammen.

Urmensch und Soter sind polarische Entsprechungen. Sie sind Urzeit und Endzeit = Neuanfang in Erscheinung im Sinne von Joh. 1, 1 und 14. Im Geltungsbereich der religiösen Weltanschauung, die in Äonen denkt, steht der Urmensch=Mythos in untrennbarer Beziehung zum Heilbringer=Mythos. Diese Entsprechung ist da am engsten, wo

der Soter als Reïnkarnation des Urmenschen vorgestellt ist. Freilich treten diese Beziehungen nicht überall mit derselben Deutlichkeit hervor. Sie können sogar gelegentlich unter dem Einfluß metaphysischer Ideen ganz verblassen. Aber ihre Bezeugung in einer durch die Jahrtausende gehenden Überlieferung im Gesamtgebiet der Kultur des Orients ist geschichtliche Tatsache, die durch die wechselnde Helligkeit der Linien und Farben des Urmensch-Soter-Bildes nicht widerlegt wird.

2a. Der Ursprung des Urmensch-Mythos liegt im Dunkel vorwissenschaftlichen Denkens. Unentscheidbar ist auch die Frage, welcher Urmensch-Typus der ursprüngliche ist, der kosmische oder der personalgeschichtliche. Im Raume der Bibel und der ihr zugehörigen Weltanschauung begegnet nur der letztere in Verbindung mit dem Soter-Mythos. Aber Spuren des ersteren sind vorhanden. Immer aber haften am Typus des geschichtlichen Urmenschen die drei Eigenschaften des Weltherrschers, des Priesters und des vollkommenen Weisen. In diesen wird seine doxa, die ein Abglanz der göttlichen doxa ist, zur Anschauung gebracht. Der biblische Realismus der Beurteilung des Menschen bewährt seine Wahrhaftigkeit darin, daß er aufs stärkste Grund und Folgen des Verlöschens dieser doxa auf dem Angesicht des Urmenschen betont. Aber er überwindet das tragische Lebensgefühl durch den ungebrochenen Glauben an Gottes Wundermacht, die am Ende der Tage die Herrlichkeit des Urmenschen im Heilbringer neu erstehen läßt.

Die parsistische Vorstellung von der fravaši des vollkommen Gerechten, die, wie Otto unwiderleglich nachgewiesen hat, für den biblischen Urmensch-Mythos von entscheidender Bedeutung geworden ist, darf religionsgeschichtlich als eine Variante dieses Typus angesehen werden.

2b. Der Ursprung des Soter-Typus wird durch die organische Verbindung mit der Äonenlehre aufgedeckt. Er liegt im Mythos, nicht in der Geschichte. Dieser Soter ist der Exponent des in den abrollenden Äonen mythisch angeschauten ewigen Naturprozesses des Werdens und Vergehens und Wiederwerdens. Er gehört zum kosmisch-kalendarischen Mythos als Funktion des Leben-Tod-Leben-Mysteriums, das dem menschlichen Gemüte aus der Natur oben und unten sich aufdrängt.

Der Soter ist das siegende und Heil schaffende Licht, diese Grundbedingung alles Lebens, als Fanal des Neuwerdens.

Dabei ist es gleichgültig, ob diese Soter-Funktion des Lichtes vom Tages- oder Jahreswechsel abgelesen worden ist. Für beides lassen sich Belege bringen.

3. Die Historisierung dieses Mythos ist die entscheidende geistesgeschichtliche Tat, durch die er zum Träger von Vorgängen des seelischen Lebens geworden ist. Die Erkenntnis des Unzulänglichen und Vergänglichen alles Menschlichen und Geschichtlichen und die darauf gründende Schau einer idealen Welt innerer und äußerer Vollkommenheit hat den Mythos vom ewigen Wechsel im Werden und Vergehen und die zugehörige Gestalt des ewig jungen Lichtgottes zum Gefäß ihres hoffenden Glaubens gemacht. So werden Gottmenschen, Könige im Reiche der Geschichte und des Geistes, zu Heilbringern und ihre Zeit und ihre Gemeinde zu äonischen Neuschöpfungen.

Das biblische Heilswort aber „Siehe, Ich mache alles neu" ist das unüberhörbare Zeugnis von der, mit der einzigartigen Höhe des Gottesgedankens der Bibel gesetzten Vergeistigung des dem Historischen verhafteten Mythos.

4. Denn das ist das für die Schematisierung der biblischen Soter-Gestalt nach dem historisierten Äonen-Mythos Entscheidende: ihre Unterordnung unter den Glaubensgedanken an die kommende Gottesherrschaft. Der biblische Soter steht fest im Zentrum der Geschichte des Gottesvolkes als Heilsgedanke Gottes, dessen Verwirklichung Sinn und Ziel der erlebten Geschichte ist. In ihm wird Geschichte Übergeschichte. Hier sind also Gott als der Herr der auf das Heil angelegten Geschichte und der Soter mit dem Heile, das er bringen soll, untrennbar verbunden. Alle dem Christus der Bibel zugeeigneten Soter-Motive werden von diesem Mittelpunkt her sinnhaft. Das Heil aber ist nicht zeitgebunden-innerweltlicher Art, sondern ewig-überweltlicher Art, nicht wechselnd vollendete diesseitige Menschengeschichte, sondern einmalig bleibender Vollendungszustand, absolutes Eschaton, Gottes Herrschaft über die aus der Gottesfeindschaft erlöste Welt. Heil ist Ewigkeit als durch Sünde ungestörte Gottesgemeinschaft. Der Christus aber ist in Person diese Ewigkeit der Gottesgemeinschaft, der „Erstgeborene" der neuen Schöpfung. Er verheißt

sie nicht und lehrt sie nicht, als Prophet und Weiser, sondern er **ist** sie wesenhaft und in Person als der „eingeborne" Sohn. Er selbst ist Geschöpf Gottes, reine unentweihte Schöpfung, erster und letzter „Adam", aber durch ihn schafft Gott die neue Welt der mit Ihm Versöhnten. Im biblischen Soter und in dem Heile, das Gott durch ihn schafft, ist der äonische Urmensch-Soter-Mythos ganz der Geschichte enthoben und ins Übergeschichtliche transponiert. Natur und Geschichte sind aufgehoben in der Wirklichkeit des Gottesreiches. Der Christus Gottes ist das Lebenslicht, das das Chaos der Gottesfeindschaft zum Kosmos des Gottesfriedens umwandelt, im ganzen Bereich von Natur und Geschichte, Röm. 8, 22.

5 a. Mit dieser Transponierung geht zusammen die totale Umwandlung des Wesens des Soter, von dem die Bibel Zeugnis ablegt. Otto (Reich Gottes und Menschensohn, S. 62, vgl. auch S. 120) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der Soter Christus als Dynamik, als hereinbrechende Kraftsphäre, etwas total anderes ist als der äonische Soter des historisierten Mythos. Das Pneuma hagion als die schöpferische Kraft des gnädigen Gottes, der die gefallene Welt in den Urstand zurückbringt, hebt seinen Träger hinaus über Wesen und Wirken aller Heilande des Mythos und gibt ihm einzigartige Würde und unwiederholbaren Wert. Der Christus, von dem seine Gemeinde bekennt: „in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig" (Kol. 2, 9), hat nicht die natürlichen und sozialen Ordnungen neu geschaffen, sondern **die Menschen**, die in ihnen ihr Dasein haben. Er hat ihnen einen neuen Sinn gegeben, 1. Joh. 5, 20. Der äonische Soter, gleichviel ob er als Gottkönig, als Priester oder Weiser (Prophet, Lehrer) erscheint, ist die Funktion der Neuordnung zerrütteten Lebens im Diesseits der Geschichte, die mit ihm neu einsetzt. Der Christus der Bibel ist die personhafte Kraft der totalen Neuschöpfung des Menschen. Damit schafft er erst die Bedingung für jene Neuordnung des Lebens, die als die Aufgabe des äonischen Soter gefeiert wird. Die Schematisierung des biblischen Christus nach dem uralten Urmensch-Soter-Typus ist also nur das Netz, in dem dieses letzte Entscheidende eingefangen wird, die stammelnde Sprache des Glaubens, die das Erlebnis des Unsagbaren, jenes Wunder der inneren Umwandlung des Menschen unter dem Odem des Geistes Gottes, auszusprechen versucht. Die bei allem

Pathos zuchtvolle realistische Heilshoffnung der Bibel grenzt sich damit scharf ab gegen jede Art spiritualistischer und mystischer Gnosis. Wie sie deren anthropologischem Dualismus die wesenhafte Einheit des geistleiblichen Menschen als Geschöpf Gottes entgegensetzt, so ihrer Vergottungsmystik, die sich im Rhythmus des Abstieges und Aufstieges der göttlichen Seele vollzieht, die eschatologische Gewißheit der Erlösung des ganzen Menschen zur herrlichen Freiheit der Gotteskindschaft im Schauen der doxa Gottes, 1. Joh. 3, 2 f. Erlösung ist Rückführung in den geschöpflichen Urstand des seligen Friedens der Gottesgemeinschaft via gratiae und das heißt sola fide, denn nur so kann der Grundschaden willentlicher Trennung des Geschöpfes vom Schöpfer geheilt werden. Es ist den Lehrern und Leitern der urchristlichen Gemeinde des Herrn das ernsteste Anliegen, sich diese Offenbarungserkenntnis weder durch sinnliche Vorstellungen der überkommenen jüdischen Apokalyptik, noch durch die sittlich wertlosen Phantastereien gnostischer Seelenrettungsmythen verwirren zu lassen.

5 b. Die totale Umwandlung des Wesens des Soter, von dem die Bibel zeugt, vollendet sich in der festen Verbindung des Heilandswerkes des Christus mit dem Leidensmotiv. Sie wird schon in der Christologie des Alten Testaments sichtbar am „Knecht Gottes" von Jes. 53, der durch sein schuldloses Sterben für die Gottentfremdung der anderen Sühne schafft und so die Gemeinde der Gotthörigen als Glaubens- und Liebesgemeinde verwirklicht. Im Zeugnis des Neuen Testaments ist die unerhörte Paradoxie des leidenden barnaš Christus die volle Offenbarung der Liebe Gottes zu den in Sünde versklavten Menschen. In der Hingabe des Lebens an die Todesmächte vollendet sich die Liebe des Gottessohnes zu den Seinen und siegt über sie im Durchbruch zur Herrlichkeit Gottes, an der die im Glauben und in der Liebe Stehenden Anteil haben, Hebr. 3, 14. Der Sieg des gekreuzigten Christus Gottes ist der Sieg seiner Gläubigen über den Kosmos, 1. Joh. 5, 4. Das ist das große Mysterium des Leidens des biblischen Soter. Es hat keine Entsprechung an irgendeiner der Heilandgestalten der großen Religionen außerhalb der Bibel und kann keine haben, weil keine um das Geheimnis der erlösenden Liebe des heiligen Gottes weiß, 1. Kor. 2, 6 ff. Darum ist es abwegig, im Mythos von der Vernichtung des kosmischen Menschen zwecks Erschaffung der Elemente

der Welt eine auch nur entfernte Entsprechung zu suchen. Bestätigt wird das durch die Tatsache, daß die jüdisch-christliche Adam-Spekulation nicht die geringste Spur einer Beziehung auf jenen Mythos aufweist.

6. Das religionsgeschichtliche Problem der biblischen Heilanderwartung ist mit der Erkenntnis ihres formalen Zusammenhanges mit der Soter-Gestalt der äonischen Weltanschauung grundsätzlich gelöst. Sie gehört organisch zu dem großen geistigen Hintergrunde, von dem sich der im einzigartigen Gottesgedanken der Bibel gründende Heilsglaube scharf abhebt. Die biblische Eschatologie ist also sui generis. Sie ist wesentlich bestimmt durch den Glauben an Gott, der Schöpfer der Welt und Erlöser der gefallenen Schöpfung ist, und an den Christus Gottes, den „eingeborenen Sohn", als den in der Wende der Zeiten stehenden persönlichen Mittler des Heils. In dieser Glaubenserkenntnis schreitet sie von der geschichtlichen Bindung des Heilsmittlers an die politisch-soziale Lebensform des Gottesvolkes im alten Bunde fort zur völligen Lösung von dieser zeitgeschichtlichen Verkettung der religiösen Heilshoffnung mit völkisch-nationalem Lebensgefühl. Der Christus Gottes, von dem das Neue Testament Zeugnis gibt, ist die Aufhebung jeder Ausprägung der alttestamentlich-jüdischen Heilandserwartung, nicht bloß hinsichtlich der Art der Erscheinung des Mittlers in der Zeitenwende und hinsichtlich seines Erlösungswerkes und der Mittel dazu, sondern grundsätzlich als Offenbarung der suchenden Sünderliebe Gottes, die durch Wort und Werk des einzigen Sohnes die Gemeinde der Gotteskinder aus aller Welt schafft, Joh. 17, 6 und 21 ff. Aber die Eschatologie des Alten und Neuen Testaments faßt ihre Heilshoffnung in die Formen des uralten Soter- und Urmensch-Mythos. Sie gibt dem Christus alle die Hoheitsprädikate, die am Urmenschen und seiner Entsprechung, dem Gottkönige und dem wiederkehrenden Paradiesesherrscher, hafteten. Und sie kann das, ohne Beeinträchtigung der Substanz des Heilsglaubens, weil der übergreifende Gottesgedanke allen dahin zielenden Aussagen seinen Stempel aufdrückt.

7. Auch die beiden anderen Fragen, die sich aus der Analyse der christologischen Aussagen der Bibel ergeben[1]), die nach religionsgeschichtlichen Entsprechungen zur einheitlichen kosmisch-soteriologischen

1) Vgl. meine Monographie Soter (1933) S. 142 f.

Heilanderwartung der Bibel und die nach Entsprechungen zur absoluten Eschatologie der Bibel haben ihre volle Beantwortung gefunden.

Die auf den ganzen kulturgeschichtlichen Raum des Orients ausgedehnte Untersuchung hat ergeben, daß in der hier herrschenden religiösen Weltanschauung der Glaube an eine äonische Abfolge der gesamten Lebensbewegung in Natur und Geschichte mit der polarischen Entsprechung von urzeitlichem und endzeitlichem Geschehen und mit der Erwartung eines göttlichen Mittlers des neuen Äons eine beherrschende Stellung hat. Begründet ist diese soteriologische Schau des Lebens im Urerlebnis des Leben-Tod-Leben-Mysteriums, das das Gesetz des Kosmos in seinen Erscheinungen in der Gestirnwelt und im Vegetationsprozeß ist. Ihre Form ist der Mythos, der vom Bilderbuch des Himmels und von der Dynamik der Leben schaffenden und zerstörenden Kräfte der Erde abgelesen wird. Die Formen dieses Mythos wechseln, die Sache, die er ausdrückt, ist immer dieselbe.

Zum andern aber läßt sich nachweisen, daß die Vorstellung von den ewig abrollenden Äonen mit der darin steigenden und fallenden Lebenswoge nur im Raume der biblischen und parsistischen Eschatologie abgelöst worden ist durch die von dem absoluten Eschaton mit dem Kommen der Weltvollendung. Hier liegt wirklich eine Parallele zur biblischen Eschatologie vor. Die sofort auftauchende Frage, ob es sich dabei um Abhängigkeit oder um einen besonders markanten Fall des Gesetzes der Parallelität religiöser Gedankenbildung handelt, kann nur gestellt, aber nicht abschließend beantwortet werden. Es darf aber als sicher hingestellt werden, daß für den biblischen wie für den parsistischen eschatologischen Aspekt die Erhabenheit des Gottesgedankens über alle der Natur verhaftet bleibenden göttlichen Wesen entscheidende Bedeutung hat bei der Ausbildung des Glaubens an das absolute Eschaton der Geschichte.

8. Mit diesem Ergebnis der religionsgeschichtlichen Untersuchung ist auch die dogmatische Frage gelöst, die von der biblischen Christologie nicht zu trennen ist: welche Bedeutung hat ihr weltanschaulicher Hintergrund für den Glauben an den Heiland Jesus Christus als die Vollоffenbarung Gottes in der Zeit?

Reitzenstein hat einmal (Iran. Erlösungsmysterium S. 118) treffend bemerkt: „Die Wahl des Titels barnaš bei Jesus ist nur Ausdrucksform für ein Selbstbewußtsein und Empfinden eines unlöslichen Zu-

sammenhanges mit dem Vater, das ohne allen fremden Ursprung aus der innersten Tiefe der Persönlichkeit quillt." Das heißt nichts anderes als: Jesus hat den barnaš und die ganze damit gegebene Theologie vom Urmenschen, also die ganze mythische Soteriologie zur Funktion seines Heilandsbewußtseins und seines Heilandswerkes gemacht. Er spricht von dem göttlichen Geheimnis seines Wesens und seiner Sendung in der Sprache, in der er sich allein mit diesem Mysterium verständlich machen konnte, in der Sprache des Mythos von der Errettung und vom Erretter. Diese Sprache war die der Sache, die mit ihm und seiner Botschaft in die Erscheinung trat, adäquate anschauliche Ausdrucksform. Das Gesagte und das Gemeinte stehen also in letzter innerer Verbindung. Und sie treten doch wieder auseinander, denn der Logos der Geschichte ist ein andrer als der Logos des Weltdeutungsmythos. Der Prachtmantel des Mythos vom wiederkehrenden himmlischen Menschen, dem unentweihten Geschöpf Gottes, umhüllt den ewigen Gottessohn, mit dem die Kraft Gottes erlösend in die der Sünde und dem Tod verfallene Schöpfung einbricht, aber er verhüllt ihn nicht, sondern offenbart den verborgenen Gott in dem Jesus der Geschichte.

Die urchristliche Botschaft aber ist in dieser Hinsicht schöpferisch gewesen. Sie zeugt vielstimmig von dem Herrn Christus, der uns freigemacht hat mit seinem erlösenden Lieben und seinem versöhnenden Leiden durch Hingabe seines sündlosen Lebens an die Mächte der Finsternis und durch Bezwingung des Todes zum Dienste für Gott. Das ist der Inhalt der Botschaft, und diesem Inhalt gibt nun das apostolische Zeugnis die Form, indem es den Prachtmantel des Erlösers mit immer neuen Ornamenten ziert. Aber die Form ist immer nur das Transparent der Sache. Darum darf die Form nicht dogmatisiert werden. Sie ist immer nur an der Sache da und für die Sache. Nur diese ist Gegenstand des Glaubens: das ewige Licht, das göttliche Leben, das durch Mythos und Geschichte hindurch scheint, Gott selbst als die rettende Liebe, inkarniert im unergründlichen Geheimnis des Menschen Jesus, mit dessen Wort und Werk die Ewigkeit angebrochen ist, dieses Christus Gottes, von dem wir mit den Aposteln bekennen „vere deus ac vere homo", „vom Vater in Ewigkeit geboren und auch vom Weibe Maria, der reinen Magd geboren" in der Fülle der Zeit.

Rudolf Ottos religionsgeschichtliche Arbeit.

Von Professor Dr. Gustav Mensching in Bonn.

Die religionsgeschichtliche und die religionsvergleichende Forschung verdankt Rudolf Otto entscheidende Neuorientierung und grundlegende neue Einsichten. Wie man R. Ottos Position innerhalb der Theologie seiner Zeit als zwischen den beiden im Grunde rationalistischen Extremen des alten Liberalismus und der supranaturalistisch eingestellten Orthodoxie gelegen bezeichnen kann, so gilt eine ähnliche Situationsbestimmung auch für seine ohne Frage epochemachende religionsgeschichtliche Arbeit. Auch hier herrschte von links und rechts eine rationalistische Einstellung: auf der einen Seite stand (und steht natürlich auch heute noch vielfach) die von der reinen Philologie herkommende rein rationalistische und deskriptive, allein auf Erklären der Phänomene gerichtete bisherige Religionsforschung. Ihre Betrachtungsweise und ihre Resultate eignete sich die als „religionsgeschichtliche Schule" bekannte theologisch liberale Richtung an und benutze sie vornehmlich dazu, den Originalitätsanspruch des Christentums zu bestreiten und den Phänomenkomplex der christlichen Religion in eine Vielzahl heterogener und aus fremden religiösen Welten importierter Elemente aufzulösen. Auf der anderen Seite aber stand (wieder muß man im Hinblick auf die von K. Barth, E. Brunner und neuerdings auch von Joh. Witte vertretene Einstellung sagen: und steht) von der Orthodoxie her eine durchaus rationalistisch und atheistisch eingestellte Betrachtung der Religionsgeschichte: rationalistisch, insofern als in keiner Weise der Versuch gemacht wird (ebensowenig wie auf der anderen Seite), dem spezifisch irrationalen Charakter der religionsgeschichtlichen Phänomene gerecht zu werden; atheistisch aber kann man diese ortho-

doxe Einstellung insofern nennen, als sie bekanntlich jede Vergleichbarkeit des Christentums mit den außerchristlichen Religionen aus dem Grunde ablehnt, weil es sich dort in keiner Weise um ein Wirken und Sichoffenbaren Gottes handele, sondern ausschließlich um menschliche Einbildung und sündhafte Selbsterlösungsversuche.

Rudolf Ottos religionsgeschichtliche Arbeit muß von dieser wissenschaftlichen und insbesondere theologischen Situation aus gesehen werden. Denn dann zeigt sich, daß sein ganzes Bemühen darauf gerichtet war, auf dem weiten Gebiete der Religionsgeschichte „Leben" und „Erleben" zu erfassen und darzustellen. Damit ist gesagt, daß er einerseits mit der ihm in einzigartiger Weise eigenen Einfühlungsfähigkeit das „Leben" der Religionsorganismen, wie es sich in den typischen Entwicklungen und Gestaltungen der Religionsgeschichte manifestiert, zu Gefühl und Bewußtsein zu bringen suchte. Die großen Kämpfe um Gott auf dem Felde indischer Religionsgeschichte, die parallelen Entwicklungen der Religionen vom Mythos zum Logos, das Hervorgehen der göttlichen Einheit aus der Göttervielheit — alle diese „Phänomene" wurden von R. Otto gedeutet als Ausdrucksformen religiösen Lebens. Im einzelnen aber galt sein Interesse dem subjektiven „Erleben" des Frommen der jeweiligen Religion. In derselben Weise, wie es sein berühmtes Buch „Das Heilige" zeigt, verstand er es, die feinen Nuancierungen des religiösen Erlebens aufzuspüren und begrifflich zum Ausdruck zu bringen. Damit aber sind Wege sowohl der religionswissenschaftlichen Forschung als auch der theologischen Betrachtung dieser Gebiete eröffnet, die bisher verschlossen waren.

Unter den oben dargestellten allgemeinen Gesichtspunkten machen wir nun im folgenden den Versuch, einen Eindruck von der inhaltlichen Bedeutsamkeit der religionsgeschichtlichen Arbeit Ottos zu geben, indem wir an Hand seiner religionsgeschichtlichen Arbeiten selbst das grundsätzlich Neue und Fruchtbare aufzuzeigen suchen.

Es sind drei Gruppen religionsgeschichtlicher Werke Ottos zu unterscheiden: 1. Die Übersetzungen; 2. Religionsgeschichtliche Forschungen; 3. Religionsvergleichende Untersuchungen.

1. Die Übersetzungen.

Aus der oben angedeuteten Gesamteinstellung Ottos ergibt sich ohne weiteres, daß ihm die Philologie, insbesondere die indische Philologie, nicht nur Mittel der Erschließung des rationalen Textsinnes war, sondern dem Verstehen innerster religiöser Lebensvorgänge und religiöser Ideenbildung auf Grund jener Lebensvorgänge diente. Diese Absicht haben alle seine Übersetzungen: an das eigentümliche religiöse Leben heranzuführen.

a) Die „Dīpikā des Nivāsa. Eine indische Heilslehre" (1916), mit der Otto seine Übersetzung begann, führt zum ersten Male hinein in die Problematik, mit der sich Otto bis zum Ende seines Lebens immer wieder beschäftigt hat, nämlich in das Ringen zwischen personalistischem Theismus und akosmistischem Theopanismus, das in Indien sich in den repräsentativen Gestalten Rāmānujas und Shankaras zeigt. Daß hier in der sogenannten „Südschule" der Tengalais, zu der die „Dīpikā" gehört, eine personale Gottheit, Vishnu, in gläubiger Liebe (bhakti) verehrt wird und daß damit zugleich sich die spezifisch religiösen Gefühle und Erlebnisse von Heil und Gnade einstellen, das ist das eigentlich Interessante an dieser Schrift.

b) Die Schrift „Vishnu-Nārāyana" (1917; 2. Aufl. 1923) ist eine Sammlung von Texten aus Vishnu Purāna, Mahabhārata, Brihadbrahma-Samhitā usw., die vorwiegend reine Erlebnisdokumente des lebendigen Glaubens an Vishnu und persönlicher Liebeshingabe an ihn sind. Eine Fülle tiefer religiöser Intuitionen wird in diesen Texten sichtbar, die zugleich eine verblüffende Parallelität zum Christentum zeigen und daher das Problem des Verhältnisses außerchristlicher, speziell indischer Religion zum Christentum, von dem hernach noch zu sprechen ist, in ganz neuer Dringlichkeit und in neuem Lichte darstellen. Einige Beispiele aus Ottos Übersetzung mögen zeigen, in welchem Maße hier religiöse Erfahrungen und Ideen auftauchen, die auch im Bereich des Christentums wichtig sind:

Die Innigkeit des persönlichen Verhältnisses zu dem Heilandgott Vishnu Nārāyana spricht aus folgenden Versen:

„Wes Herz sich rein hält von dieser argen Zeit
Wer fleckenlosen Sinns, von Irrwahn sich befreit
Und ihn im Herzen trägt, — den wisse vishnutreu" (S. 25).

In solchem persönlichen Glaubensverhältnis, in dem Vishnu selbst gegenwärtig ist, kann nicht gleichzeitig Sünde vorhanden sein. Es wird sich später zeigen, daß nach Ottos vergleichender Unterscheidung gerade die Unbetontheit dieser Sündenidee ein wesentlichstes Moment des Gegensatzes indischer und christlicher Religion ist. Daß aber die Unverträglichkeit der Sünde mit der Gegenwart des Heilandgottes auch hier (wenngleich nur nebenbei) empfunden wurde, zeigt folgender Text:

„Wie könnte Vishnu auch, klar wie ein Berg Demant,
da im Gemüte sein, wo Sünde nicht verbannt.
Dem kalten Mondeslicht eint sich nicht Feuers Brand" (S. 25).

Das Theodizeeproblem tritt uns in dem großartigen Gespräch Yudishthiras mit seinem Weibe Draupadi (S. 28 ff.) entgegen: Draupadi leugnet jegliche sittliche Weltordnung und persönliche Verantwortung:

„So sind wir Menschen in seiner Gewalt, blindlings und machtlos zu Wohl oder Weh.
Rechttat und Sündetat ordnet er an, Himmel und Hölle verhängt sein Gebot."

Dem aber antworten die tiefen Worte Yudishthiras, die von der Ablehnung eines durch den Gedanken an Lohn bestimmten Handelns („... ich frage nicht nach Lohn des Tuns, o Königskind, ich tu's weil's recht ist") zu den letzten Tiefen religiöser Erkenntnis überhaupt vordringen und den glaubenslosen Menschen in folgender, der christlichen Sündenbestimmung sehr ähnlichen Weise charakterisieren:

„Am Glauben zweifelnd will er nur sich selber traun, nicht andern sonst,
nach Heil verlangt ihn nicht, er sucht nur, was die Sinne reizt, und sieht
nur, was der Welt vor Augen liegt, dem Höhern ist sein Blick verwirrt."

In die letzten Tiefen der Gottheit aber dringt kein menschlicher Erkenntnisblick:

„denn, Königskind, Gottheiten sind geheimnisvoll".

Das Problem der Absolutheit der Vishnureligion gegenüber der Bindung an andere Götter (S. 37 ff.), die Idee besonderer, nämlich heilsmäßiger Bindung neben der bloß kreatürlichen Verbundenheit mit dem Schöpfer (S. 43), die Gnadenwahl (S. 44 ff.) und die Kritik des Weges der Werke im Gegensatz zum Glaubensweg (S. 162) — all das sind Themen, die in den Texten dieses Übersetzungsbuches uns be-

gegnen und die für die Wesenserkenntnis des eigentlichen religiösen Lebens jener Religion und für eine sachgemäße Verhältnisbestimmung zum Christentum von entscheidender Bedeutung sind.

c) „Siddhānta des Rāmānuja" (1918; 2. Aufl. 1923) führt die oben genannten Probleme weiter, indem durch diesen Text der Zugang erschlossen wird zur spekulativen Vishnu-Scholastik. Scharfsinnige Definitionen und Argumentationen dienen hier dem Aufbau einer Heilsmetaphysik (in ständiger Auseinandersetzung mit dem Vertreter impersonaler Frömmigkeit Shankara), die wiederum ganz ähnliche Probleme und Formulierungen kennt wie die christlich-abendländische Scholastik.

d) „Der Sang des Hehr-Erhabenen" (Bhagavadgītā) (1935). Aus langjähriger Beschäftigung mit der Gita und den zu ihr geschriebenen Kommentaren erwuchs in den letzten Jahren eine neue Übersetzung der ganzen Bhagavadgītā. In der Nachfolge Rich. Garbes, dem das Buch auch gewidmet ist, versucht Otto eine textkritische Scheidung, um die Ur-Gītā von den späteren Lehrtraktaten zu trennen. Die Ergebnisse dieser textkritischen Arbeiten sind in zwei Sonderschriften zur Gītā niedergelegt: „Die Urgestalt der Bhagavadgītā" (1934) und „Die Lehrtraktate der Bhagavadgītā" (1935). Wieweit diese philologischen Dinge richtig sind und der Fachkritik standhalten, ist hier nicht zu entscheiden, jedenfalls wird auch von philologischer Seite zugegeben, daß es sich hier um eine Übersetzung handelt, die „außerordentlich anregend und eigenartig" (J. W. Hauer, Glaubensgeschichte der Indogermanen, 1938, S. 325) ist. Es gilt von dieser Übersetzung, was von allen Übersetzungen Ottos zu sagen ist, sie sind aus intuitiver Schau des religiös Gemeinten und des religiös Wesentlichen erwachsen und vermitteln dadurch — mag auch im einzelnen mancher Fehler unterlaufen — einen lebendigen Eindruck des religiösen Lebens.

e) „Die Kātha-Upanishad" (1936). Die Reihe der Übersetzungen wird mit dieser Übertragung einer der wichtigsten Upanishaden abgeschlossen. Auch hier liegt der Versuch vor, „die großen noch einfachen Urintuitionen" von störenden Glossen und Kommentaren zu befreien, um die Heilsidee selbst in aller Klarheit zutage treten zu lassen.

2. Religionsgeschichtliche Forschungen.

a) Die Schrift „Das Gefühl des Überweltlichen" (1932), erwachsen aus Aufsätzen, die die typische Erlebnis- und Ausdrucksweise des Heiligen religionsgeschichtlich illustrieren sollen, findet insofern in der Schrift „Gottheit und Gottheiten der Arier" (1932) gewissermaßen ihre Fortsetzung, als schon in dem erstgenannten Buche Otto seine Grundanschauungen vom Entspringen des numinosen Gefühls und seinen spezifischen Ausdrucksformen anzuwenden beginnt auf die frühindische Götterwelt. Von besonderer Bedeutung ist daher der im „Gefühl des Überweltlichen" enthaltene Aufsatz „König Varuna — das Werden eines Gottes" (S. 125—203). Diese Untersuchungen werden in „Gottheit und Gottheiten der Arier" fortgesetzt und auf die anderen großen vedischen Göttergestalten ausgedehnt, indem versucht wird, die im numinosen Erleben gelegenen Wurzeln dieser Gottheiten ausfindig zu machen. Vishnu, Varuna, Indra, Rudra erscheinen in dieser Betrachtung als ausgeprägte und durchaus eigenartige Typen z. B. des Erlebnisses numinoser Gegenwart (RudraTypus), des Machterlebnisses (Vishnu-Typus), des Erlebnisses der bindenden Ordnung (Varuna-Typus) usw.

Abgesehen von der Vertiefung unseres Verstehens der frühvedischen Götterwelt, die durch diese Forschungen Ottos gefördert wird, ist in ihnen zugleich eine Methode der Mythenforschung gegeben, die ungemein fruchtbar sein kann, wenn sie in derselben feinfühligen Weise angewandt wird. Unsere Mythenforschung litt zumeist an dem grundlegenden Mangel, daß alle Aufmerksamkeit auf das rein Vorstellungsmäßige am Mythos gerichtet war, aus dem dann die Faktoren abstrahiert wurden, die man für die betreffende Religion für wesentlich hielt. In den genannten Werken Ottos werden der Mythenforschung Wege gewiesen, die zu ganz neuen, die jeweilige mythenbildende Religion in ihrer wirklichen Lebendigkeit zeigenden Ergebnissen führen.

Die grundsätzliche Seite dieser Einstellung ist von Otto dargelegt in Auseinandersetzung mit Wilhelm Wundts Völkerpsychologie (2. Band, der sich mit Mythos und Religion befaßt). Ohne auf Einzelheiten hier einzugehen, sei folgendes festgestellt: Grundlage aller Mythenbildung

ist nicht — und das wird von Wundt und allen ähnlich Denkenden bei ihrer Mythendeutung nicht berücksichtigt — natürliche primitive Vorstellungs- und Phantasieentwicklung, sondern der Ausdrucksversuch eines völlig eigenartigen und durchaus selbständigen religiösen (natürlich objektbezogenen) Gefühls. Ausgang aller Mythen ist daher wirkliche Erfahrung. Daraus aber ergibt sich für die Mythenforschung die Aufgabe, auf diese faktische Quelle aller mythischen Vorstellungsbildung zurückzugreifen und aus ihr zu „verstehen", was der Mythos eigentlich meint, nicht nur im rationalen Sinne, sondern im Sinne des zu vermittelnden religiösen Lebens. Nicht nur auf Erklärung der mythischen Bilder kommt es letztlich an, sondern darauf, zu verstehen, was diese Bilder an religiösem Leben meinen.

b) „Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch" (1934). Dieses seinem wesentlichsten Inhalt nach natürlich in das Gebiet neutestamentlicher Forschung gehörige letzte große Werk Ottos muß dennoch aus verschiedenen Gründen auch in unserem Zusammenhange der Erörterung seiner religionsgeschichtlichen Arbeiten genannt und kurz besprochen werden. Otto nennt dieses Buch selbst einen „religionsgeschichtlichen Versuch", weil er für die Sinnerfassung und Deutung der Erscheinung und Verkündigung Jesu religionsgeschichtliche Untersuchungen und Vergleiche heranzieht. Wenn im Zusammenhange der oben erörterten Gesamteinstellung der Religionsgeschichte früher eine religionsgeschichtliche Betrachtung des Christentums oder Christi notwendig zur Auflösung der Originalität beider führte, so zeigt diese Arbeit Ottos wieder jene grundsätzliche Wendung religionsgeschichtlicher Forschung, indem sie gerade das Verständnis für die Eigenart Jesu und neues Vertrauen zu der biblischen Überlieferung begründen hilft.

Religionsgeschichtlich bedeutsam sind hier vor allem zwei Momente: einerseits die Untersuchung der religionsgeschichtlichen Beziehungen, in denen die Verkündigung Jesu steht, und andererseits die Milieustudien zur Erforschung dessen, was Otto den „charismatischen Typus" nennt. Die Eigenart der Reich-Gottes-Idee Jesu wird entwickelt auf der Grundlage aufgewiesener Abhängigkeiten von der arischen (Reich Varunas) und der jüdischen Entwicklungslinie (malkut Jahveh). —

Auf der anderen Seite ist es höchst bedeutsam, daß Otto für das Verstehen der von den heiligen Texten berichteten wunderhaften Phänomene im Lebensbilde Jesu, die eine radikale Textkritik ins Bereich unhistorischer Wanderlegenden verweisen wollte, religionsgeschichtliche Milieuforschung fordert und selbst betreibt mit dem Ergebnis, daß von dieser Seite her Jesus als Charismatiker erscheint und damit als zu einem Typus gehörig erweisbar ist, zu dessen Leistungen alle die Dinge (auch heute noch) gehören, die in den evangelischen Berichten als Wunderhandlungen und Krafttaten berichtet werden. Auf dieser Grundlage des Gemeinsamen aber erhebt sich auch hier wieder die klare Eigenart Jesu. „Will man sagen, wer Jesus war, so muß man den Exorzisten, den Charismatiker an ihm ernstnehmen. Sein Charisma ist nicht ein accidens an ihm, sondern gehört *wesentlich* zu seiner Gestalt, und hilft mit, den Sinn seiner Gestalt zu finden. Und erst mit seiner Gestalt und ihrem Sinn erschließt sich auch der Sinn seiner Botschaft vom ‚Reiche'. Das Reich ist für ihn hereinbrechende rettende Gottesmacht, und er selber ist nicht ein Rabbi, sondern als eschatologische Heilsgestalt integrierender Bestandteil des Eschaton selber. Charisma und Gottesreich gehören wesensnotwendig zusammen und erhellen sich gegenseitig" (S. 324 f.). Und Otto fährt charakteristischerweise fort: „Soviel hat der Religionshistoriker zu sagen. Für den Theologen rollt alle ‚religionsgeschichtliche Betrachtung' zusammen wie ein trockenes Blatt, sobald sie ihre vorbereitende Arbeit getan hat."

3. Religionsvergleichende Untersuchungen.

Das Problem der Absolutheit des Christentums wurde von einer religionsgeschichtlichen Forschung alten Stils in dem Sinne gelöst, daß nicht nur die Unvergleichbarkeit, sondern auch die Eigenart des Christentums auf Grund einer Überschätzung sehr oberflächlich und äußerlich gesehener Parallelen bestritten wurde. Dieser Betrachtungsweise gegenüber ließ sich leicht zeigen, daß die damals beobachtete Parallelität keineswegs so erdrückend ist und durchaus nicht notwendig auf Abhängigkeit zu beruhen braucht. Indessen an Stelle nur äußerer zunächst in die Augen springender Parallelen sind inzwischen — wie wir oben andeuteten — sehr tiefgreifende innere Beziehungen und

Analogien des Wesens getreten. Bis in die innere Problematik hinein offenbaren z. B. gerade die von R. Otto übersetzten Texte verwandte Fragen und analoge Antworten. Die geistige Situation ist also sehr viel schwieriger geworden und stellt an die vergleichende Religionswissenschaft erheblich größere Anforderungen.

Rudolf Otto hat in seinen religionsvergleichenden Untersuchungen gezeigt, daß unsere Aufgabe heute vor allem darin bestehen muß, zu den letzten Lebenskräften einer Religion, zu ihrer „Achse", um die sie sich bewegt, vorzudringen, um von da aus auch in von außen parallel scheinenden Phänomenen gegebenenfalls noch tiefe Unterschiede und wichtige Nuancierungen zu beobachten.

a) „West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung" (1926, 2. Aufl. 1929). Der markanteste Vertreter der indischen akosmistischen Advaita-Lehre, Shankara, und Meister Eckehart werden in diesem Buche miteinander verglichen. In diesem Zusammenhange beschäftigen uns nicht die Resultate des Vergleichs im einzelnen, sondern die Art und Weise des Vergleichs. Es ergibt sich zunächst eine breite Basis des Gemeinsamen, z. B. verblüffende Übereinstimmungen in der Metaphysik (sat und esse), die beiderseits Heilsmetaphysik ist, das Dringen auf Erkenntnis im doppelten Sinne der Innenschau und der Einheitsschau, die ganz analoge Problematik von ātman und Seele. Alle diese Gemeinsamkeiten sind da, ohne daß sie auf Abhängigkeiten beruhen. Darüber aber erheben sich nun die charakteristischen Unterschiede, und hier zeigt sich wieder Ottos geniale Fähigkeit der Einfühlung und der unterscheidenden Analyse. Besonders wichtig und fruchtbar in der von Otto geübten Art religionsgeschichtlichen Vergleichens ist der von ihm gemachte Unterschied von Analogem und Homologem. Das äußerlich Homologe in zwei Religionen ist nicht notwendig auch das wesenhaft Analoge. Wer auf dem Vergleich des nur Homologen seine Behauptungen über wechselseitige Beziehungen der zu vergleichenden Religionen aufbaut, steht stets in Gefahr, zu völligen Fehlurteilen zu kommen. Dafür aber bedarf es wieder des intuitiven Blickes, der das wesenhaft Analoge auch in fremdartig anmutenden Gestaltungen zu wittern versteht.

b) „Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum" (1930). Wieder ist der Ausgangspunkt auch dieser Unter-

suchung der Kampf um Gott und Heil auf dem Boden Indiens, d. h. die Auseinandersetzung zwischen der persönlichen und theistischen Frömmigkeit der Liebeshingabe (bhakti) an den Gott Vishnu und dem akosmistischen und impersonalen Vedanta. Dann aber wird die entscheidende Frage nach dem Verhältnis der Bhaktifrömmigkeit in der Gemeinde Rāmānujas zum Christentum gestellt. Und wieder liefert Otto ein klassisches Beispiel sachgemäßen, gerechten und feinfühligen Vergleichens, indem er — entsprechend den oben ausgesprochenen Grundsätzen — nicht nur theologische Vorstellungen und kultische Formen vergleicht, sondern vor allem auf den „Geist", auf die innere Struktur der Religionen achtet, auf die ganz andere religiöse Erfahrung und die daraus erwachsende verschiedene Weltbewertung. Auf diesem Wege zeigt sich, daß die auf den ersten Blick so überraschend ähnliche Gnadenreligion Indiens tiefste Unterschiede zur christlichen Gnadenreligion aufweist: z. B. zeigt sich, daß zwar in beiden Religionen es sich um Rettung des nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch Gnade zu Rettenden handelt, daß aber „Verlorenheit" hier und dort etwas ganz Verschiedenes bedeutet: im Christentum ist der erlösungsbedürftige Zustand gekennzeichnet durch die Begriffe Sünde, Schuld, terrores conscientiae. Auf der Seite der indischen Religion dagegen wünscht der Mensch aus dem Geburtenkreislauf, aus der Verstrickung in diese im Grunde nichtseiende Welt erlöst zu werden. Um aber zu vermeiden, daß hier allzu gradlinig konstruiert wird und gar zu leicht zu handhabende Formeln geboten werden, zeigt Otto, daß auch das Sündenmoment in der indischen Gnadenlehre keineswegs fehlt (vgl. unser obiges Beispiel aus den Textübersetzungen) und daß die Leidensidee auch im Christentum vorhanden ist. Angesichts dieses Befundes handelt es sich also um das, was Otto die „Achsenverlagerung" nennt und in folgenden Worten kennzeichnet: „Īśvara ist ein Heiland der im sansāra Qual-leidenden und der Heimatfremden. Der ‚Vater Jesu' aber ist der Heiland der durch Schuld zerschlagenen Herzen und der in Gott getroffenen Gewissen" (S. 79).

Die von uns als Einführung in die religionsgeschichtliche Arbeit Rudolf Ottos und ihre wesentlichsten Probleme gebotene Übersicht dürfte die Berechtigung erwiesen haben, zu sagen, wie wir es eingangs taten, daß von R. Ottos religionsgeschichtlicher Arbeit sowohl grund-

sätzliche Neuorientierung religionsgeschichtlicher Arbeit überhaupt als auch ganz wesentliche neue Einsichten auf dem Gebiete der Religionsforschung und der Religionsvergleichung gewonnen werden. Zu dieser Leistung aber befähigte ihn, was so selten verbunden zu sein pflegt: auf dem Wege exakter Forschung gewonnenes Wissen und die geniale Fähigkeit intuitiver Wesensschau.

Luther und das Wort-Gottes-Problem.

Von Professor D. Hermann Schuster in Hannover.

Als zweiter Nachfolger R. Ottos am theologischen Stift zu Göttingen habe ich seine ganze theologische Entwicklung, dankbar befruchtet und bereichert, verfolgt. Sie ist mir in den letzten Jahren immer wieder ein tröstlicher Beleg gewesen, daß „liberal" und „liberalistisch" nicht dasselbe sind. Rudolf Otto hat die Herkunft von liberaler Theologie nie verleugnet und ist doch der anschauliche Beleg dafür, daß ein Mensch, wenn er innerlich lebendig ist und aufgeschlossen bleibt für das Neue (sei es auch das neuverstandene Alte), das die göttliche Vorsehung uns zu lernen gibt, ohne gewaltsamen Bruch echt und organisch herauswächst aus den Schranken seines Anfangs. Am Anfang seiner Entwicklung steht sein Jesusbuch: „Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung." Es neu herauszugeben, hat er ein Jahr vor seinem Tode noch ernstlich erwogen. Aber seine größere Erstlingsschrift war dem deutschen Reformator gewidmet: „Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther." Die nach dem Kriege aufbrechende Lutherrenaissance konnte ihn also nicht als etwas Neues oder Fremdes überraschen. Wer sein letztes großes Buch „Gottesreich und Menschensohn" mit der gebührenden Sorgfalt gelesen hat, der weiß, daß er die Bibel ehrte als das Buch der Bücher, aber ohne ihren Buchstaben zu vergötzen und ohne die Welt jenseits der Bibel für gottverlassen zu erklären. Denn diese große Idee vom Gottesreich und vom Menschensohn als dem vornehmsten Boten und Stellvertreter des ewigen Gottes will er ja ableiten sowohl aus der Prophetie des Alten Testaments als aus den erhabensten Gedanken der Zarathustrareligion. Er hat die Grundvoraussetzung nie verlassen, daß Gottes Wort uns in einem

menschlichen Buch gegeben ist, und daß es unsere Aufgabe sei, uns demütig und gläubig in diese von Gott gegebene Wirklichkeit zu schicken. Das vermochte er deshalb zu leisten, weil die Bibel ihm kein Lehrbuch der Dogmatik war, sondern die Kundmachung einer großen göttlichen Wirklichkeit: Er hat sie das Numinose, das Überweltliche, das Heilige genannt und hat sie in seinem klassischen Buch, wesentlich auf Grund der Bibel, aber unter Heranziehung auch außerbiblischer Zeugnisse, mit überwältigender Kraft beschrieben. Das wird in meiner bescheidenen Arbeit heute vorausgesetzt. Ich möchte nur versuchen, im Blick auf die heutige theologische Lage das große Problem zu fördern, wie wir bei aller Anerkennung der wissenschaftlich zu prüfenden menschlichen Seite der Bibel in ihr das uns erlösende Gotteswort finden und erleben. Diese Arbeit ist gemeint als Fortsetzung des im vorigen Heft (1937 Heft 4) veröffentlichten Aufsatzes.

1. Das Problem ist mir deutlich entgegengetreten, als ich vor Jahrzehnten an einem kleinstädtischen Gymnasium meine Lehrerlaufbahn begann. Es war dort Brauch, daß jeder Tag mit einer kurzen Andacht in der Aula eröffnet wurde: ein Eingangslied, eine längere biblische Lektion, ein stereotypes Gebet, eine Schlußstrophe. Bei meinem Eintritt in die Schule war der Hebräerbrief eben in Angriff genommen. Die Schülerschaft reagierte auf diese ohne jedes Wort der Erläuterung betriebene Bibellesung natürlich und einfach: außer den ersten zwei oder drei Reihen, die unmittelbar vor den Augen der Lehrer saßen, waren alle eifrig beschäftigt, hinter den Rücken ihrer Vordermänner die nächsten Unterrichtsstunden vorzubereiten. Sollte man ihnen das verübeln? Konnte man im Ernst erwarten, daß sie aus dieser nackten Vorlesung ein ihnen geltendes Gotteswort heraushören sollten? Reichte die Kenntnis des Alten Testaments, auch bei den älteren Schülern, wirklich hin, um diese schwierigen allegorischen und typologischen Ausdeutungen des Priester- und Opferdienstes auch nur äußerlich, grammatisch-historisch, zu verstehen? Daß diese merkwürdige Schrift, die dort verlesen wurde, von Gottes Heiligkeit und Gericht, vom Glauben und vom Bekenntnis der Tat unerhört Großes zu sagen hat: wie sollten die Knaben das ohne Auslegung aus einer monotonen, pflichtmäßigen Verlesung heraushören, zumal die Lesenden vermutlich selber von diesen Herrlichkeiten wenig ahnten.

Was sollten diese aber antworten, wenn ein Schüler fragen würde, ob alle jene gehäuften at.-lichen Bibelstellen von Hebr. 1 wirklich auf den Jesus von Nazareth gemeint seien, den das Neue Testament verkündet? In Vers 7 heißt es: „Von den Engeln spricht er zwar: Er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen.“ Der Text in Psalm 104, 4 sagt aber offensichtlich das Umgekehrte: „Der Winde zu seinen Boten macht, Feuerflammen zu seinen Dienern.“ Der gelehrte Ausleger weiß, daß der Hebräerbrief hier einer fehlerhaften Übersetzung der Septuaginta folgt. Soll das jeder Lehrer wissen? Noch größer ist die Verlegenheit, die durch eine Schülerfrage nach dem ursprünglichen Sinn von Vers 8 f. ausgelöst wird. Mit Staunen liest hier der Knabe: „Darum hat dich, o Gott, dein Gott mit Freudenöl gesalbt.“ Er muß das so verstehen, daß ein Gott den andern gesalbt habe, und fragt verdutzt, ob hier denn von zwei Göttern die Rede sei. Die Antwort muß lauten, daß hier nicht nur eine fehlerhafte Übersetzung der Septuaginta, sondern auch ein Verderbnis in der Überlieferung des hebräischen Textes vorliege. Nach dem richtig hergestellten Text von Ps. 45 ist der Angeredete ein menschlicher König, dem der unbekannte Psalmdichter zu seiner Hochzeit Glückwünsche darbringt: „Jahwe, dein Gott, salbt dich mit Freudenöl vor deinen Genossen.“ Diese drei Verse des Hebräerbriefes genügen doch, um für den ganzen Messiasbeweis des N. T. das summarische Urteil von Hirsch zu rechtfertigen: „Wir wissen, daß er nicht stimmt.“

Aber diese Schwierigkeiten begegnen dem bibelauslegenden Religionslehrer ähnlich auch in den paulinischen Briefen. Karl Barth hat in der Einleitung zur 2. Auflage seines Römerbriefes sich sehr siegesgewiß gegen Paul Wernle zur Wehr gesetzt. Dieser hatte in einer Kritik der 1. Auflage es gerügt, daß Barth gar keine „dunkle und ungemütliche Punkte“ im Römerbrief gelten lassen wolle. B. versichert demgegenüber, er habe immer wieder die Entdeckung gemacht, daß gerade in diesen dunklen und ungemütlichen Punkten die tiefsten Einsichten verborgen lägen. Wir beherzigen diese Versicherung als eine Warnung vor eilfertigen Urteilen, als eine Mahnung, den Apostel so groß zu sehen, daß unser Verständnis sich oft bescheiden muß. Ist es nicht mindestens ein Zeichen spießbürgerlicher Beschränktheit, wenn der berühmte Lobpreis des Paulus auf das göttliche Amt der Obrigkeit

Röm. 13 als ein „unwahres und verlogenes Lob" gescholten wird? (Schrempf, angeführt von Hugo Koch, Rosenberg und die Bibel S. 78).

Wir denken deshalb bei den ungemütlichen Punkten wahrlich nicht an solche Stellen, die dem natürlichen Menschen ungemütlich sind wie 1. Kor. 1, 18 f. das Wort vom Kreuz, in dem menschliche Anmaßung und Weisheit gerichtet werden. Wir denken an Stellen, die dem Ausleger, der gern als Christ erfunden werden möchte, dunkel oder gar unheimlich sind. Dazu gehören nicht nur die bekannten spitzfindigen und gewaltsamen Auslegungen at.licher Stellen, sondern auch eine Reihe von Äußerungen in dem paulinischen Brief, der überaus anschaulich und ansprechend, weil durch komplizierte Theologie wenig belastet ist, in dem 1. Brief nach Korinth. Wir denken an Stellen wie 5, 3—5, wonach die Gemeinde, im Namen Jesu Christi versammelt, unter fernwirkender Mithilfe seines Geistes den Blutschänder gewissermaßen zu Tode beten soll. Oder an die dunkle und gequälte Beweisführung mit Hilfe der Schöpfungsgeschichte und zeitgemäßer Dämonenvorstellungen, womit er die gesunde Anweisung für die Tracht der Frauen im Gottesdienst theologisch zu rechtfertigen sich abmüht. Wir denken vor allem an den anstößigen Vers 15, 29, in dem Paulus sich auf den abergläubischen Brauch einer stellvertretenden Taufe für gestorbene Mitglieder beruft, ohne ihn ausdrücklich zu mißbilligen.

2. Derartige Verlegenheiten für den Ausleger finden sich aber auch in Apostelgeschichte und Evangelien. Hugo Koch (s. oben) läßt sich durch seinen Kampf gegen die katholischen „Studien" über den Mythos zu einer bedauerlichen Verkennung des Apostels verleiten. Er schildert die umstrittene Geschichte von Apg. 23. Paulus vor dem Hohen Rat wirft in die Versammlung der Pharisäer und Sadduzäer den klug berechneten Zankapfel: „Ich bin ein Pharisäer, ein Sohn von Pharisäern; um der Hoffnung auf das ewige Leben und der Auferstehung der Toten willen stehe ich hier als Angeklagter." Koch schließt seine Schilderung mit den verächtlichen Worten: „Hätte ein ‚gerissener Politiker' und Parlamentarier eine schlauere Taktik anwenden können?" Darauf ist nun freilich zu antworten: Der Kunstgriff ist so plump, daß man sich schwer vorstellen kann, die Pharisäer wären in diese Falle gegangen. Sollten sie wirklich ganz vergessen haben, daß

nicht die christliche Auferstehungshoffnung Paulus in Haft gebracht hatte, sondern der Vorwurf, er habe Heiden in den Tempel gebracht und damit den heiligen Ort entweiht (Apg. 21, 27 ff.)?

Koch kann sich aber leider für seine den Apostel entehrende Darstellung auf das Zeugnis protestantischer Theologen berufen, und zwar, soweit ich sehe, der meisten neueren Ausleger, denen bei der heute herrschenden rückläufigen Bewegung das Bibeldogma den klaren Sinn getrübt hat.

In dem neuen Göttinger Bibelwerk z. B. heißt es zu Vers 6: „Dann bedient er sich — nach der vorliegenden Darstellung — mit Erfolg eines Kunstgriffes, um seine Gegner zu entzweien, die auch sofort in die ihnen gestellte Falle gehen: Paulus kehrt sein Pharisäertum heraus und stellt es so dar, als würde er nur um derjenigen pharisäischen Anschauung willen verfolgt, die einen Hauptstreitgegenstand zwischen Pharisäern und Sadduzäern bildete usw." Die Zwischenbemerkung „nach der vorliegenden Darstellung" sieht aus, als wolle der Verfasser sein historisch-kritisches Gewissen ein wenig salvieren. Auch wirft er nachher die Frage auf, wie sich der auffallende Ton dieses Berichts erkläre, beruhigt sich aber schnell mit der Versicherung, Lukas könne seinen Bericht nur aus einer einzigen Quelle haben, von Paulus selber: „Ob der Apostel nicht später einmal mit beißendem Spott, wie er ihm wohl zuzutrauen ist, von seinem Auftreten vor dem Hohen Rat erzählt hat, was sich dann dem Lukas unvergeßlich einprägte?" Hier wird also in einem theologischen Kommentar ein romanhafter Bericht der Apg. durch eine romanhafte Erfindung des Auslegers erläutert. Ähnlich unbefriedigend die Ausführungen bei Hoennicke (Auslegung des Hebräerbriefs, Leipzig 1913) und bei Behm in seiner Neubearbeitung der Einleitung in das N. T. von Feine, 1936, S. 82.

Wenn die Ausleger nicht immer noch durch das Bibeldogma geblendet wären, dann hätten sie doch merken müssen, was sie dem Apostel antun, und hätten nicht warten dürfen, bis Hugo Kochs Pamphlet den Tatbestand an das grelle Tageslicht bringt. Wir stehen hier deutlich vor der Frage, was uns wichtiger ist, die Ehrlichkeit und Lauterkeit des Heidenapostels oder die historische Zuverlässigkeit dieses für kanonisch erklärten Buches.

3. Steht es mit den Evangelien nicht wenigstens ähnlich? Bei Markus 11, 12 ff. und Mt. 21, 18 f. lesen wir die merkwürdige Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaumes; am auffallendsten bei Markus, der ausdrücklich versichert, es sei gar nicht die Zeit der Feigen gewesen, und trotzdem bedenkenlos erzählt, Jesus habe den Feigenbaum verflucht, weil er vergeblich Früchte an ihm suchte. Daß diese Geschichte als wirklicher Vorgang unmöglich ist, darüber sind, soweit ich sehe, auch konservative Bibelausleger sich einig. Schniewind schreibt im neuen Göttinger Bibelwerk, die Geschichte vom Feigenbaum habe gewiß symbolische Bedeutung, sie ähnele ja dem Gleichnis vom Feigenbaum Lk. 13, 6—9. Er ist deshalb geneigt, sich der Meinung anzuschließen, die Gemeindeüberlieferung habe aus einem Gleichnis Jesu eine Erzählung gemacht. Immerhin muß gefragt werden, ob Mk. wirklich dieses Wunder nur symbolisch gemeint hat, um zu sagen, das Volk Israel nach dem Fleisch lasse die erwarteten Früchte des Glaubens vermissen? Diese Frage wage ich nicht zu bejahen. Mk. ist doch sonst kein Symbolist wie Johannes. So bleibt die peinvolle Empfindung, daß der Erzähler dem Herrn ein Handeln zugetraut hat, das er ihm niemals hätte zutrauen dürfen. Und wiederum, meine ich, ist es Pflicht des Bibelauslegers, das unmißverständlich deutlich zu sagen. Es darf nicht der leiseste Schatten auf die Person des Erlösers fallen, nur weil man meint, einen unverständigen Evangelisten schonen zu müssen.

Wir haben für diese Forderung noch Beispiele von größerem Gewicht. Mt. 12, 38—42 und Lk. 11, 29—32 lesen wir eine kurze Streitrede Jesu wider die Wundersucht seiner Zuhörer. Es handelt sich um das schriftgelehrte Dogma, der Messias müsse sich durch ein großes, auffallendes Wunder beglaubigen; dasselbe Dogma, mit dem Jesus sich in der Versuchungsgeschichte ablehnend auseinandersetzt. Im Mittelpunkt unserer Perikope steht die Gestalt des Propheten Jona. (Es ist möglich, daß die Überlieferung zwei verschiedene auf Jona bezügliche Sprüche Jesu zu einer Streitrede zusammengefügt hat. Das ist aber für unsere Frage ohne Belang. Denn diese Überlieferung wäre noch frei von dem Anstoß, den der kanonische Mt.-Text uns bietet.) Jesus will die Wundersucht seiner Zeitgenossen mit schneidender Schärfe ablehnen; deshalb beantwortet er das Verlangen nach einem Zeichen

mit der paradoxen Formulierung, dem Volke solle kein Zeichen gegeben werden als allein das Zeichen des Propheten Jona. Nach dem Lk.-Text ist mit diesem Zeichen die Bußpredigt des Propheten gemeint. Statt pedantisch zu sagen, ich gebe euch kein Zeichen, sondern an Stelle eines Zeichens gebe ich euch eine Bußpredigt, wie Jona sie den Leuten von Ninive gegeben hat, formuliert er schneidend paradox: das Zeichen des Propheten Jona; und diese paradoxe Formulierung trifft wie ein Peitschenhieb. Beim jüngsten Gericht werden die Leute von Ninive Zeugnis ablegen gegen Jesu Zeitgenossen, einfach durch die Tatsache, daß sie Buße taten und deshalb Gnade finden, während das zeitgenössische Geschlecht der Juden unbußfertig bleibt und verworfen wird. Der beschämende Vergleich wird verstärkt durch den Hinweis auf die gläubige Königin des Südens, die vom Ende der Erde kam, um Salomos Weisheit zu hören. Buße und Glaube bei den Heiden, Unbußfertigkeit und Unglaube bei den Juden!

Dieser Sinn des Lukastextes wird nicht nur durch die Versuchungsgeschichte (s. o.), sondern auch durch Lk. 16, 27—31 aufs beste bestätigt, den oft übersehenen Schluß des Gleichnisses vom reichen Mann und vom armen Lazarus: Der reiche Mann, wenn er sich auch in sein eigenes Schicksal ergibt, möchte doch die fünf Brüder, die noch auf Erden in seines Vaters Haus sein gottloses Leben weiterführen, durch das unerhörte Zeugnis eines von den Toten Auferstandenen warnen lassen. Das lehnt Abraham ab: Sie sollen auf Mose und die Propheten, auf das ihnen bekannte Gotteswort, hören. Wenn sie denen nicht glauben, wird auch eine Wiederkehr von den Toten ihnen nicht zum Glauben verhelfen. Paradox aber wahr; denn solch ein grausiges Schauwunder würde sie mit Angst und Schrecken vor den Folgen ihres Tuns erfüllen und damit den Weg der wahren, Heil schaffenden Herzensbuße nicht eröffnen, sondern verbauen (vgl. Luthers These 40: Wahrhaftige Reue begehrt und liebt die Strafen).

Wenn wir nun aber den Mt.-Text betrachten, so stellen wir mit Bestürzung fest, daß in die Streitrede Jesu gegen die Wundersucht der Juden, die auch Paulus 1. Kor. 1, 22 geißelt, der denkbar gröbste Wunderglaube sich eingeschlichen hat. Es lag ja auch für die wundersüchtigen Hörer jener Tage gar zu nahe, bei dem Zeichen des Propheten Jona an den Aufenthalt im Bauche des „Walfisches" zu

denken, dieses Reizwort war gar zu verführerisch; daher der Einschub: „Denn wie Jonas 3 Tage im Bauche des Walfisches war, so wird der Menschensohn 3 Tage und 3 Nächte im Innern der Erde sein." Man braucht wirklich das alttestamentliche Büchlein nicht nachzulesen, um festzustellen, daß Jonas seine Predigt in Ninive nicht mit dem Walfischwunder beglaubigt hat. Es ist auch kein erhebendes Schauspiel, wenn heute gelehrte Bibelausleger diese Frage ernsthaft erörtern; ist doch gerade modernste Theologie mit Recht darauf bedacht, die Eigenart des christlichen Glaubens an die Auferstehung Jesu zu wahren, daß nämlich nur frommer Kleinglaube durch die Erscheinung des Auferstandenen getröstet, aber nicht feindlicher Unglaube durch ein Sinnenwunder niedergeschlagen sei. Sonst hätte ja der Spötter Celsus Recht behalten, wenn er verlangte, der Auferstandene hätte sich der jüdischen oder römischen Obrigkeit zeigen und seine Auferstehung notariell beglaubigen lassen sollen.

Ich habe den Versuch von Schniewind im neuen Göttinger Bibelwerk, unserer Folgerung zu entgehen, sorgfältig gelesen und bedacht. Er ist so kompliziert, daß ich mir nicht getraue, ihn richtig wiederzugeben. Auch wird Schniewind zugestehen müssen, daß bei seiner Auslegung das Wort Jesu von den Hörern unmöglich konnte verstanden werden, auch wohl überhaupt nicht für sie bestimmt war. Es wird deshalb immer ehrfürchtige Bibelleser geben, die ehrlicherweise keine andere Lösung finden als das klare Zugeständnis, hier sei durch die Wundersucht des Evangelisten, die doch auch sonst deutlich bezeugt ist (17, 27 der Statér im Fischmaul), der Sinn der Worte Jesu in ihr Gegenteil verkehrt[1]).

---

1) Auffallend ist die sorglose und ungeschickte Art, mit der Mt. in Kap. 12 nach dem Einschub von V. 40 im übrigen den vorgefundenen Text sachlich unverändert läßt, obwohl V. 40 dadurch als sinnwidriger Einschub entlarvt wird. Aber dieselbe Unbeholfenheit der aus dogmatischen Gründen vorgenommenen Textänderung beobachten wir bei dem Evangelisten auch sonst. Er nimmt bei der Perikope vom reichen Jüngling (Mk. 10, 17 ff.; Mt. 19, 16 ff.) Anstoß an dem Jesuswort: „Was heißest du mich gut?" und ersetzt es durch den Wortlaut: „Was fragst du mich nach dem Guten?" Trotzdem fährt er fort: „Einer ist der Gute" (nämlich Gott), womit indirekt dieses höchste Prädikat für Jesus abgelehnt wird. Ähnlich sorglos ist die Änderung des Eingangs der Perikope vom Ehrgeiz der Zebedäussöhne (Mk.

Wir sind eben der Meinung, daß die Evangelisten um Jesu willen da sind, aber nicht Jesus um der Evangelisten willen, d. h. Jesu klare und deutliche Worte sollen nicht so lange gebogen und gepreßt werden, bis ein unverständiger Evangelist mit seinem Buchstaben Recht behält.

4. Wer alle diese Zeugnisse für die mangelnde Fähigkeit der Evangelisten, die echte Bedeutung Jesu und seines Evangeliums zu erfassen, beobachtet und gewürdigt hat, wird damit wohl vorbereitet sein, die umstrittene Perikope Mk. 4, 10—12 unbefangen zu beurteilen. Hier wird bekanntlich schon von Mk. der Sinn und die Absicht der Gleichnisreden in einer den Bibelleser aufs höchste überraschenden und befremdenden Weise beschrieben: Die Jünger fragen Jesum nach den Gleichnissen, d. h. nach ihrem Sinn, und erhalten darauf die Antwort, ihnen werde das Geheimnis des Gottesreiches geschenkt, d. h. der Sinn der Predigt vom Gottesreich kundgetan. Denen draußen aber, d. h. den nicht für das Gottesreich Vorherbestimmten, werde „alles in Gleichnissen mitgeteilt, damit sie es wohl sehen, aber nicht einsehen, es wohl hören, aber nicht vernehmen; damit sie sich nicht bekehren und ihnen keine Vergebung zuteil werde“. Diese letzte, härteste Zweckbestimmung ist anscheinend schon den Evangelisten Mt. und Lk. so unverständlich und ärgerlich gewesen, daß beide sie ausgelassen haben! Auch hat Mt. die Härte der ersten Sätze dadurch gemildert, daß er aus der Zweckbestimmung eine Beschreibung des Tatbestandes macht: „Deshalb rede ich in Gleichnissen mit ihnen; denn obwohl sie es sehen, sehen sie es nicht“ usw. Mt. hat ferner, entsprechend seiner Neigung für alttestamentliche Weissagungen, das Wort aus Jesaja 6, 9 f. wörtlich angeführt, das schon dem Mk.-Text zugrunde liegt

Die „liberale“ Auslegung ist der Meinung (gewesen?), daß hier die Absicht Jesu auf das gröblichste verkannt und mißdeutet sei, und hat auch gemeint, diese Entstellung begreiflich machen zu können. Der Evangelist, um 70 schreibend, hat den Tatbestand vorgefunden, mit dem Paulus sich schon im Römerbrief 9—11 (etwa a. 57) auseinander-

10, 35 ff. und Mt. 20, 20 ff.). Mt. entlastet die Jünger, indem er die bedenkliche Bitte der Mutter in den Mund legt; trotzdem fährt er fort: „Ihr wißt nicht, was ihr bittet.“ Hier liegt also deutlich eine Stileigentümlichkeit des Evangelisten vor.

setzt, daß nämlich Israel in seiner Gesamtheit die Predigt des Evangeliums abgelehnt hat. Er hat diesen Tatbestand unter dem Einfluß der Vorstellung von der göttlichen Allmacht Jesu (die Perikope von der Sturmstillung!) so aufgefaßt, daß er den Unglauben der Hörer aus der Absicht Jesu ableitete, um nicht ein Unvermögen des Sohnes Gottes zugestehen zu müssen. Die liberale Auslegung hat endlich auf die Tatsache hingewiesen, daß die Gleichnisse Jesu trotz mancher ähnlicher Erscheinungen im Rabbinismus doch in der damaligen Welt einzigartig waren und sehr bald, dem Zeitgeschmack entsprechend, als Allegorien mißverstanden wurden, wie ja auch Paulus künstliche Allegorien, aber keine Gleichnisse bietet. Vom Buche Daniel und den Bilderreden des Henoch bis zu den apostolischen Vätern (der zeitweilig für kanonisch geschätzte „Hirt des Hermas"!) ist die ganze Religionswelt der Zeit angefüllt mit solchen allegorischen Geheimnissen und ihrer Geheimdeutung für einen auserwählten Kreis. Diese ganze Vorstellungswelt hat auch den Evangelisten erfüllt und zu dieser befremdlichen Auslegung verführt.

Wir begreifen, daß die heutige, wieder sehr viel konservativer gewordene Bibelauslegung die äußerste Anstrengung macht, dieser Beurteilung zu entgehen; dies Bemühen wird noch dadurch erklärlich, daß die historisch-kritische Auslegung, soweit ich sehe, nicht deutlich gemacht hat, welches Anliegen des Glaubens sie zu vertreten habe, und deshalb leicht den Eindruck erweckte, als ob hier die Überheblichkeit menschlicher Vernunft zutage träte.

Doch können auch die heutigen Bibelausleger nicht verschweigen, daß die in Mk. 4, 14 ff. gebotene Deutung des Gleichnisses schon durch die unbeschreiblich holprige Sprachform einen sehr schlechten Eindruck macht und deshalb kaum als eine Auslegung Jesu anzusprechen ist. Was aber die umstrittene Zweckbestimmung der Gleichnisse anbetrifft, so sind wir durch harte Tatsachen dahin belehrt, daß wir das zugrunde liegende Jesajaswort in seiner erschreckenden Härte stehen lassen. Hierfür gilt der lateinische Spruch: „Quem Deus perdere vult, prius dementat." Aber das Evangelium Jesu ist keine alttestamentliche Prophetie; und der schlichte Bibelleser wird sich niemals überzeugen, daß der Zweck der Gleichnisrede die Verstockung gewesen sei. Er wird ja auch sonst von der gesamten Theologie dahin

belehrt, daß Jesus als Volksprediger mit der prachtvollen Anschaulichkeit seiner Gleichnisse das Verständnis der einfachen Zuhörer für den Gegenstand seiner Predigt habe öffnen wollen.

Das Anliegen des Glaubens aber, das hinter der heute abgelehnten kritischen Auslegung steht, ist, wie mir scheint, deutlich und von schlechthin entscheidender Wichtigkeit. Auch wer das Evangelium Jesu nicht in der Weise Marcions von dem drohenden und erschütternden Gesetz des A. T. lösen, wer die Polarität von Gericht und Gnade bewußt festhalten will, muß sich dagegen wehren, daß der erlösende Sinn des Evangeliums durch irgend welche theologische Gedanken, auch nicht durch den Gedanken der Prädestination, verdunkelt werde. In *Harnacks* „Wesen des Christentums" mochte wirklich die Gefahr aufgebrochen sein, den dunkeln Hintergrund des Evangeliums nicht ernst genug zu nehmen und dadurch die Botschaft von der väterlichen Güte Gottes um ihre Majestät und Wunderkraft zu verkürzen. Heute aber droht uns von einer gewissen Theologie her sehr viel stärker die entgegengesetzte Gefahr, den hellen, jubelnden Ton der Erlösung, der Luthers Reformation kennzeichnet und der die Mitte des Evangeliums ausmacht, zu verkennen und durch eine Verkündigung zu ersetzen, die mehr eine philosophische Gotteslehre ist, als frohe Botschaft von „väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit". Es war nicht ohne Grund, daß nach einem derartigen Vortrag auf einer „evangelischen Woche" ein gründlich gebildeter, nichttheologischer Hörer sein Urteil in das resignierte Wort zusammenfaßte: „Es war alles so lieblos." Man fragt sich oft, ob die herzerhebenden, hellen Töne zum Ruhm und Preis der Erlösung, die Luther in seinen Katechismen anschlägt, etwa nur für die Kinder bestimmt gewesen seien, denen man die letzte, dunkle Wahrheit noch nicht zumuten könne; und man fragt sich, ob das merkwürdige Buch von *Deutelmoser* „Luthers Staat und Glaube", in dem Luther als Vertreter einer atheistischen, heroischen Schicksals- und Staatsphilosophie geschildert wird, nicht die natürliche Frucht dieser Luther calvinisierenden Theologie sei.

Bei der Mk.-Perikope handelt es sich um den Glauben an das *Evangelium als Botschaft und Kraft der Erlösung*. Wenn Jesus mit Gleichnissen geredet hat, *um* die Herzen der Menschen zu *verstocken*, damit sie sich *nicht* bekehren und

keine Vergebung empfangen: dann ist das Wort nicht wahr, daß des Menschen Sohn gekommen sei, zu suchen, was verloren ist, daß er gekommen sei, die Sünder selig zu machen. Eine Auslegung, in der diese Botschaft irgendwie eingeschränkt oder verdunkelt wird, können wir nicht gelten lassen. Eine Lehre von der Prädestination, die bei der Verstockung von Jesaja 6 stehen bleibt und nicht zu der Anbetung von Röm. 11 führt: „Von Gott, durch Gott und zu Gott sind alle Dinge", eine Lehre von der Gottheit Christi, die mit dem Prädikat der Allmacht die göttliche Güte, Gnade und Barmherzigkeit beschattet, statt sie zu erleuchten, kann von uns nicht als christlich anerkannt werden. Der schlichte Kindessinn derer, die mit Ernst Christen sein wollten, hat immer in dem Worte: „Gott ist die Liebe" (1. Joh. 4, 8 und 16) die knappste Wesensbeschreibung Gottes gefunden. Es ist Sinn und Aufgabe der Theologie, das Wunder der göttlichen Liebe durch den Aufweis der menschlichen Verlorenheit deutlich zu machen, damit diese Liebe als ein göttliches Wunder demütig angebetet werde. Aber eine Theologie, die mit geistreichen philosophischen Konstruktionen dieses Verständnis verdunkelt und nicht den Mut hat einzugestehen, daß sie schon in dem kanonischen Buch gelegentlich verdunkelt wird, versündigt sich an ihrer eigentlichen Aufgabe. Hier bekommt die oben herausgestellte Frage ihr ganzes entscheidendes Gewicht, ob die Evangelisten um Jesu willen da sind oder Jesus um der Evangelisten willen, ob Christus um des Buches oder das Buch um Christi willen da sei.

5. Damit kommt auch das Problem Bibel und Wort Gottes zur Entscheidung. Es handelt sich um die Frage, ob der Glaube an das Wort Gottes, das uns trifft und bindet, das uns richtet und erlöst, in dem Sinne an die Bibel gebunden ist, daß sie in ihrem gesamten Wortlaut göttliche Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen kann. Das war bekanntlich die Meinung der altprotestantischen Inspirationslehre. Wir verstehen das Glaubensanliegen, das hinter dieser Lehre steckt. Man möchte gern eine unbedingte, zweifellose Gewißheit haben. Man möchte des eigenen Wählens und Unterscheidens, des eigenen Prüfens und Urteilens enthoben sein. Man möchte die göttliche Wahrheit gewissermaßen mit Händen greifen können.

Gewiß ein Glaubensanliegen, aber auch Anliegen eines rechten,

des biblisch-reformatorischen Glaubens? Bedenklich macht schon die Tatsache, daß mit dieser Bibelbetrachtung sich der abergläubische Gebrauch des Stechens und Däumelns, um ein Orakel für irgendeine weltliche Frage zu gewinnen, überall verbunden hat. Also heidnischer Aberglaube, aber nicht christlicher Glaube! Christlicher Glaube unterscheidet sich von heidnischem Aberglauben dadurch, daß er die Wirklichkeit Gottes nimmt, wie sie ist, und sich nicht anmaßt, sie nach seinen Wünschen gewaltsam zu ändern. Er schickt sich demütig in die Tatsache, daß die sichtbare Wirklichkeit gemeinhin unsern natürlichen Wünschen schlecht entspricht.

Es waren Epigonen, welche die von Luther grundsätzlich überwundene, mechanische Inspirationslehre erneuerten und bis zum äußersten übersteigerten. Sie vergaßen, daß Luthers Glaube sich wie jeder echte Glaube auf eine unsichtbare Größe richtet, die man nicht mit Händen fassen kann. Luther hat sich gern auf Hebr. 11, 1 berufen: „Es ist der Glaube eine gewisse Zuversicht dessen, was man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht." Diese Wahrheit hatte er in seiner Lehre von der Kirche besonders deutlich gemacht: „Die äußerliche römische Kirche sehen wir alle. Darum (!) kann sie nicht die rechte Kirche sein, die geglaubt wird. Diese ist eine Gemeinde oder Sammlung der Heiligen im Glauben; aber niemand sieht, wer heilig oder gläubig ist." (Vom Papsttum zu Rom, 1520.) Keine sichtbare Anstalt, auch nicht die lutherische, darf als die Kirche gelten, an die wir glauben. Aber auch von dem Worte Gottes hat Luther oft und kräftig bezeugt, daß es nicht einfach mit dieser oder jener Bibelstelle gleichgesetzt werden dürfe.

Der Glaube und der Glaubensgegenstand, sei es die Kirche als die Gemeine der Gläubigen, sei es das Wort Gottes, ja sei es Gott selber, stehen eben nach Luther in der lebendigen Spannung einer unlösbaren Polarität: Der eine Pol ist der Glaube des Menschen, der andere ist der ewige Glaubensgegenstand. Dieser unser Glaube ist für Luther als hinnehmende Hand so unerläßlich, daß er im Großen Katechismus bei der Auslegung des 1. Gebotes den kühnen Satz formuliert: „Allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott." Das ist nicht im Sinne des Feuerbachschen Illusionismus gemeint, als sei die Gottheit ein menschliches Wunschge-

bilde. Für Luther steht die Gegenständlichkeit Gottes selbstverständlich fest; eben deshalb darf er solche paradoxen Formulierungen wagen. Er ist ja kein Systematiker, der immer seine Sätze gegen alle möglichen Mißdeutungen sichern muß, sondern ein Prophet, der mit wundervoller Unbekümmertheit seine tiefen Einsichten ausspricht. Dies aber will er mit aller möglichen Eindringlichkeit seinen Lesern sagen, der Schatz des Glaubensgutes, der ewige Gott selber, sei nur für den lebendigen Glauben zu haben. „Denn die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott."

Wer diese Polarität löst, wer das Glaubensgut vom Glauben trennt, der macht aus dem Glaubensgut eine schlechte Schulmetaphysik, schlechter als jede redliche, weltliche Philosophie; und aus dem Glauben macht er ein Schulwissen, schlechter als jedes ehrliche Wissen weltlicher Wissenschaft. Dieser Gefahr ist die Orthodoxie der Epigonen Luthers weithin erlegen. „So war über Nacht eine neue protestantische Scholastik wieder aufgeschossen, enger und kümmerlicher als je die katholische gewesen war" (Dilthey, Ges. Schriften II, 73, angeführt nach G. H. Fricke, Der religiöse Sinn der Klassik Schillers S. 27). Der Glaube dieser scholastischen Theologie war eben nicht mehr wie für Luther Hingabe des ganzen Herzens an Gott, nicht mehr ein wagender Mut, der ständig das Heil erobert, sondern eine Sache des Erkennens und der verstandesmäßigen Zustimmung. Statt des herzhaften Glaubens wurde die „reine Lehre" das höchste Gut. Und da man vom Wagnis des Glaubens wenig mehr wußte, so verlangte man unwillkürlich wieder, wie im katholischen Christentum, nach einer sichtbaren Größe, auf die man sich ohne wagenden Glaubensmut mechanisch verlassen könne. Man wäre aber katholisch geworden, wenn man die kirchliche Anstalt an diese Stelle gerückt hätte. So war es die geschriebene Bibel, die vergötzt und zum Fetisch gemacht wurde, auf den man sich auch ohne innere lebendige Glaubenskraft um des Buchstabens willen mechanisch stützen konnte. Man hatte nicht vergessen, man konnte es beim besten Willen nicht, daß Luthers Lehre im Kampf gegen die römische Kirche geboren war. Deshalb konnte man nicht gut die Kirche vergötzen und nahm als Ersatz dafür — ein tragisches Geschehen — dasselbe Buch, aus dem Luther die Waffen gegen die vergötzte katholische Kirche geholt hatte! So wurde die prote-

stantische Kirche zu einer Dublette der katholischen. Denn die innere seelische Struktur war wesentlich dieselbe, nachdem der wagende Glaube durch ein rechnendes theologisches Wissen ersetzt war.

Hier wird ganz deutlich, daß „katholisch" kein historischer, sondern ein systematischer Begriff ist, d. h. er bezeichnet nicht eine einmalige vergangene Erscheinungsform des Christentums, wie es etwa die Arianer oder die Donatisten gewesen sind; sondern er bezeichnet die Erscheinungsform des Christentums, die dem natürlichen Menschen allezeit angeboren ist; denn der natürliche Mensch will nicht glauben, sondern mit den Augen sehen und mit den Händen greifen (Joh. 20, 25 und 29). Hier wird eben ganz deutlich, daß Luthers Glaube deshalb der echte Glaube, der einzige echte Glaube ist, weil er „der schmale Weg" ist (Mt. 7, 13 f.) zwischen dem Unglauben und dem Aberglauben. Luther hat in der Schrift „Von den guten Werken" (die viel zu wenig ausgenutzt wird und doch zu den großen reformatorischen Hauptschriften gehört!) das rechte Beten wundervoll beschrieben als den schmalen Weg zwischen dem Unglauben, der nicht wagt zuversichtlich zu bitten, und dem Aberglauben, der sich vermißt, dem Allmächtigen die Art der Erfüllung vorzuschreiben. Es ist der seltene und schmale Weg des zugleich demütigen und zuversichtlichen Glaubens. So ist all unser Glauben auf den schmalen Weg zwischen Unglauben und Aberglauben gestellt. Denn das sind die beiden Haltungen des natürlichen Menschen.

6. Sie sind es heute wie immer; und auch die Theologen sind vor dieser Gefahr nicht sicher, wenn sie auch vielleicht durch komplizierte und geistreiche Theorien ihren Lesern und sich selber diesen Tatbestand verdecken. Helmut Echternach beginnt sein Büchlein „Es steht geschrieben" (Furcheverlag 1937) mit dem lapidaren Satz: „Der für Kirche und Theologie verbindliche und darum wörtlich irrtumslose Bibeltext ist für uns die deutsche Übersetzung Martin Luthers, wie sie als Text und Kanon der Kirche vorliegt." Der Verfasser weiß, daß sich gegen diesen Satz heftigster Widerspruch erheben wird. Er weiß auch, daß die Bibel zunächst ein Werk menschlicher Verfasser ist. Er hält seinen Satz trotzdem fest, ohne zu bedenken, daß hiermit Luthers Bibel das genaue Seitenstück der katholischen Vulgata wird. Es wird uns also durch ein allerjüngstes Schriftwerk plötzlich

zum Verständnis gebracht, was wir bisher schwer begreifen konnten, wie eine Kirche es fertig bringt, statt des Urtextes eine spätere fehlerhafte Übersetzung für wörtlich irrtumslos und zwingend verbindlich auszugeben. Das geschah auf dem Tridentinum mit der altersgrauen Vulgata 100 Jahre vor der Aufklärung. Das geschieht jetzt mit Luthers jungem Text 100 Jahre nach der Aufklärung! Katholisch ist kein historischer, sondern ein systematischer Begriff!

Luther hat mehr als einmal in Predigten vor der Gemeinde (z. B. in der Epistel St. Petri, gepredigt 1523), eine unbegreiflich große, in seiner eigenen Kirche bald völlig vergessene Betrachtung des Evangeliums vorgetragen [1]):

„Evangelion heißt nichts anderes, denn eine Predigt und Geschrei von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes durch den Herrn Christum mit seinem Tod verdient und erworben; und ist eigentlich nicht das, was in Büchern steht und in Buchstaben verfaßt wird, sondern mehr eine mündliche Predigt und ein lebendig Wort, eine Stimme, die in die ganze Welt erschallt und öffentlich ausgeschrien wird, daß man's überall hört." In derselben Predigt will er auch die Bücher Moses und der Propheten als frohe Botschaft gelten lassen. „Doch ist ein Unterschied dazwischen, denn wiewohl beides dem Buchstaben nach auf Papier geschrieben ist, so soll doch das Evangelion oder das Neue Testament eigentlich nicht geschrieben, sondern in lebendige Stimme gefaßt werden ... Daß es aber auch geschrieben ist, ist aus Überfluß geschehen. Aber das Alte Testament ist nur in die Schrift verfasset, darum heißet es auch ein Buchstabe, und die Apostel nennen's die Schrift. Denn es hat allein gedeutet auf den zukünftigen Christum. Das Evangelion aber ist eine lebendige Predigt von Christo, der da gekommen ist." (W. A. 12 S. 259 ff. Ähnlich auch noch in der Vorrede auf das Neue Testament von 1545.)

Und derselbe unbegreifliche Mann erklärt in einer anderen Predigt über das Evangelium am Ostermontag: „Wenn ich auch den Geist hätte, den Jesaja oder Paulus gehabt, so könnte ich auch aus diesem Spruch ein Neu Testament machen, wo es nicht schon gemacht wäre ... Also wollte ich Mose, den Psalter, Jesaja und auch denselben Geist nehmen und ein so gut Neu Testament machen, als die Apostel geschrieben; aber weil wir den Geist so reich und gewaltig nicht haben, müssen wir von ihnen lernen und aus ihrem Brünnlein trinken." (W. A. 21 S. 235).

Das ist derselbe Mann, der seinem Kurfürsten, als er die Wartburg eigenmächtig verläßt, schreibt:

---

1) Die folgenden entscheidenden Lutherstellen verdanke ich dem schönen Büchlein von Th. Brieger: Luther und wir, Perthes, Gotha 1917.

„E. Kf. G. weiß, oder weiß sie es nicht, so laß sie es ihr hiermit kund sein, daß ich das Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unsern Herrn Jesum Christum habe, so daß ich mich wohl hätte mögen (wie ich denn hinfort tun will) einen Knecht und Evangelisten rühmen und schreiben!"

Es ist derselbe Mann, der Melanchthons „Loci" so hoch schätzt, daß er sie der Aufnahme in den Kanon würdig erachtet, der andererseits über Jakobus- und Hebräerbrief herb urteilt und sie mitsamt Judas und Offenbarung ungezählt ans Ende seiner Septemberbibel stellt, weil er sie nicht im eigentlichen Sinne zum Neuen Testament rechnet, sondern nur als Anhang gelten läßt.

Dieser Mann hat offensichtlich von Kanon und Text der Bibel eine sehr viel andere Vorstellung gehabt als Helmut Echternach. Er war innerlich so unerhört lebendig, daß ihm auch die Bibel lebendig wurde. Wir werden freilich sein Urteil über das A. T., daß es von Anfang an in Schrift gefaßt und deshalb (!) minderwertig sei, nur noch mit Einschränkung gelten lassen. Denn für die Propheten, die erst von der Bibelforschung des 19. Jahrhunderts wirklich entdeckt sind, trifft es nicht zu. Aber grundsätzlich hat er völlig recht, und seine Einsicht ist so unbegreiflich tief und groß, daß man sie für eine göttliche Erleuchtung achten möchte. Auch gewinnt das bekannte Pauluswort: „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig" (2. Kor. 3, 6) plötzlich einen neuen, weiten und umfassenden Sinn. Nun wissen wir freilich, daß es bei Luther massenhaft Stellen gibt, in denen er den Bibelbuchstaben, der katholischen Gewohnheit seiner Erziehung folgend, buchstäblich nahm. Man kann deshalb aus Luther eine stockkatholische Lehre von der Schrift entwickeln, wie das z. B. Schempp (Luthers Stellung zur Hl. Schrift, München 1929) auch getan hat, mit dem Ergebnis, daß mir durch ihn Lagardes Haß gegen Luther verständlich geworden ist. Aber muß denn in Luthers Kirche der elende Zustand ewig festgehalten werden, daß man die katholischen Reste des großen Mannes für spezifisch lutherisch ausgibt und so die Reformation immer wieder durch eine innerprotestantische Gegenreformation umbringt?

7. Neben Echternach wird dieser theologische Typus ungemein lehrreich durch Hans Hellbardt vertreten. Es handelt sich um sei-

nen Aufsatz „Die Auslegung des Alten Testaments als theologische Disziplin“ in den „Theolog. Blättern“ 1937, 7/8 (die Schriftleitung bekennt sich keineswegs zu dieser Theologie; sie stellt eine Antwort von Eichrodt-Basel in Aussicht, die leider noch nicht erschienen ist.) Hellbardts Aufsatz ist außerordentlich lehrreich, freilich mehr indirekt als direkt. Daß die una sancta ecclesia eine Glaubensgröße ist, daß sie deshalb nicht wie eine sichtbare Körperschaft Forderungen stellen oder Entscheidungen treffen kann, als wäre sie aktionsfähig wie die römische Kurie, sei nur vorab nebenbei festgestellt. Der Hauptstreitpunkt ist ein anderer. Hellbardt bindet die Auslegung des A. T. und der Bibel überhaupt an das Bekenntnis der Kirche:

„Dieses Bekenntnis legt eindeutig fest, was theologische Auslegung des A. T. bedeute!“ „Dies Bekenntnis der Kirche ist die einzig sachgemäße Voraussetzung, weil in ihm allein Gott der Herr auch unseres theologischen Redens bleibt.“ „Nach dem Bekenntnis der Kirche ist in ihr allezeit recht gelehrt worden — wenn auch für die Augen der Menschen nicht sichtbar —, ist also auch je und je rechte theologische Auslegung des A. T. getrieben worden.“ „Theologische Auslegung des A. T. kann also letztlich nur heißen: an das Bekenntnis der Kirche gebundene Auslegung.“ „Das Bekenntnis — das N. T. — gilt für die theologische Arbeit der Kirche und steht auch im Vollzug ihrer Arbeit in Geltung. Die Frage kann nur die sein, wie der Theologe heute die Christusbeziehung des A. T. nachzeichnen, nicht aber wie er sie beweisen und erheben will.“ „Der einzelne Theologe hat nicht die Vollmacht, über die Echtheit und Kanonizität etwa des Elohisten zu befinden. Das wäre allenfalls Aufgabe eines allgemeinen christlichen Konzils. Ob auch schon die Schrift des Jahwisten Zeugnis von Jesus Christus gewesen sei und wie sie es gewesen sei, darüber steht uns kein Urteil zu.“ „Die Kirche hat das Deuteronomium neben Jeremia, ohne sein hartes Wort (gemeint ist Jer. 8, 8) anzutasten, stehen gelassen. Daraus kann man entnehmen, daß jedenfalls die Kirche bisher vielleicht die Vorlage des Dtn. für solch eine „Lügenschrift“ hielt, das jetzt und hier so im Zusammenhang der Thora stehende Dtn. jedenfalls dennoch meinte dem Jeremia an die Seite stellen zu können. Die Aufgabe der Exegese kann es doch nur sein, den dadurch geschaffenen theologischen Tatbestand zu beschreiben, nachzuzeichnen, nicht ihn auf seine Legitimität hin zu prüfen!“

Man liest diese Sätze mit einer merkwürdigen Mischung von ästhetischem Vergnügen und theologischem Erschrecken. Ästhetisches Vergnügen über die bis zur höchsten Vollkommenheit ausgebildete Methode der alten Scholastik; denn das war in der Tat das Eigentümliche der mittelalterlichen Scholastik, daß sie keine neuen Erkenntnisse „er-

heben", sondern nur die von der Kirche auf Grund der Offenbarung gebotene Lehre „nachzeichnen", niemals aber diese „auf ihre Legitimität hin prüfen" durfte. Auch kann die Einengung des einzelnen Theologen durch die Lehre seiner Kirche nicht gut weiter getrieben werden, als hier geschieht; soll doch nicht er, sondern „die Kirche" über die Echtheit des Elohisten und über die Methode der Auslegung des Jahwisten entscheiden; ja sogar über eine einzelne Bibelstelle behält die „Kirche" sich das Urteil vor. Sie entscheidet, daß Jer. 8, 8 (nach dem Luthertext: „Wie mögt ihr doch sagen: ‚Wir wissen, was recht ist, und haben die Heilige Schrift vor uns'? Ist es doch eitel Lüge, was die Schriftgelehrten setzen") sich vielleicht auf eine Urgestalt des Dtn. bezieht, aber nicht auf die jetzige im Zusammenhang der „Thora" (man beachte diesen jüdischen Ausdruck!) stehende Gestalt, die von der Kirche mitsamt Jeremia für kanonisch erklärt ist.

Den Gipfel der Scholastik erreicht H. mit dem Vorschlag, es könne allenfalls ein allgemeines christliches Konzil über Echtheit und Kanonizität des Elohisten entscheiden! (Vgl. Karl Barth, Die Lehre vom Worte Gottes, 1. Aufl. 1927, S. 339). Er verrät uns freilich nicht, wie er sich die Zusammensetzung und die Abstimmungsmethode (nach Nationen oder nach Köpfen?) dieses Konzils denkt; ebensowenig hält er es für nötig zu beschreiben, welches denn „die Kirche" ist, die jene Urteile gefällt hat, wo wir doch weder einen Papst noch eine päpstliche Bibelkommission haben. Aber die Parallele mit der römischen Papstkirche geht noch weiter. Wenn H. versichert, nach dem Bekenntnis der Kirche sei in ihr allezeit recht gelehrt, also auch je und je rechte theologische Auslegung des A. T. getrieben worden, so kommt die Geschichte der kirchlichen Auslegung des A. T. genau in dieselbe theologische Verlegenheit wie die römische Papstgeschichte durch die vatikanische Lehre von der Unfehlbarkeit. Der berüchtigte Fall des Papstes Honorius, der von einem anerkannten Konzil ausdrücklich als Ketzer und Irrlehrer gebrandmarkt ist, wiederholt sich dann in der Dogmengeschichte dieser protestantischen Scholastik; diese müßte sich dann schon in den Ausweg des Zwischensatzes flüchten, wonach dieser Zustand der allzeit rechten Lehre „für die Augen der Menschen nicht sichtbar sei" — auch dies ganz nach dem Vorbild der römischen Methode.

Aber es ist keine reine Freude, mit der wir dies klassische Beispiel „protestantischer" Scholastik betrachten. Es ist doch wirklich entsetzlich, daß diese katholische Lehre sich als spezifisch reformatorische Theologie gebärdet und auch von der heranwachsenden Generation junger Theologen als solche betrachtet und angebetet wird. Das Bekenntnis der Kirche ist doch hier ein völlig romantischer und nebelhafter Begriff. Der Grundsatz aber, die Bibel nach dem Bekenntnis der Kirche auszulegen, ist eben der, den Martin Luther als den katholischen gebrandmarkt und verworfen hat. Augustin freilich läßt sich als katholischer Christ von der Kirche sagen, was Evangelium sei. Luther aber hat auf eigene Verantwortung die Bibel durchforscht und an diesem Maßstab die Kirche gemessen. Diese Methode vertritt er gegen Augustin auch in der Predigt vor der Gemeinde:

„So heben sie denn an und sprechen: ‚Ja, wie können wir wissen, was Gottes Wort ist und was recht oder falsch ist. Wir müssen es lernen vom Papst und von den Konzilien.' Wohlan, laß sie beschließen und sagen, was sie wollen; so sage ich: Du kannst deine Zuversicht nicht darauf stellen, noch dein Gewissen befrieden. Du mußt selber beschließen, es gilt dir deinen Hals, es gilt dir dein Leben. Darum muß dirs Gott ins Herz sagen: Das ist Gottes Wort; sonst ist es ungeschlossen ... Sie bringen St. Augustins Spruch her: ‚Ich gläubete dem Evangelio nicht, wenn mich nicht bewegete der Kirche Ansehen', und meinen, sie hätten schon gewonnen. So sage du: Was liegt mir daran, Gott gebe, es sage Augustinus oder Hieronymus, St. Peter oder St. Paul, ja gleich der Erzengel Gabriel vom Himmel ... Denn das Wort kann man mir wohl predigen, aber ins Herz geben kann mir es niemand, denn allein Gott; der muß im Herzen reden, sonst wird nichts daraus." (Predigt am 8. Sonntag nach Trin. 1526 über Mt. 7, 15 bis 23, W. A. 10, 1, II, S. 235 f.)

Luther hat Augustin und Hieronymus, geschweige St. Peter und St. Paul, wahrlich nicht verachtet. Aber die Verantwortung darüber, was für mich Gottes Wort ist, wo ich in der Bibel Gottes Wort finde, kann mir niemand abnehmen. Der wagende Glaube bleibt allezeit der eine Pol in der lebendigen Spannung christlicher Existenz. Wer das verkennt, hat Luther nie begriffen, er verharmlost den Propheten zu einem kleinbürgerlichen Kirchenmann. Ich erinnere zum Beleg noch an den berühmten Anfang der ersten Wittenberger Fastenpredigt gegen die Schwärmer:

„Wir sind alle zum Tode gefordert und wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeglicher muß in eigener Person geharnischt und gerüstet sein für sich selbst, mit dem Teufel und mit dem Tode zu kämpfen. In die Ohren können wir wohl einer dem andern schreien, ihn trösten und vermahnen zu Geduld, zum Streit und Kampf; aber für ihn können wir nicht kämpfen noch streiten, es muß ein jeglicher allda auf seine Schanze selber sehen und sich mit den Feinden, mit dem Teufel und mit dem Tode selbst einlegen und allein mit ihnen im Kampfe liegen" (W. A. 10, 3 S. 1 ff.).

Das Bekenntnis der Kirche schätzen auch wir aufs höchste; denn solche Lutherstellen gehören mitten in das Herz des Bekenntnisses. Aus ihnen lernen wir, daß bei allem Respekt vor den Lehren der Kirche der wagende Glaube die letzte Entscheidung treffen muß. Nach der Methode Hellbardts hätte es nie eine Reformation gegeben. Nach seiner Methode gibt es auch kein Festhalten der Reformation. Denn Reiche werden durch dieselbe Kraft erhalten, durch die sie begründet sind. Die Methode H.s führt zur innerprotestantischen Gegenreformation!

8. Der Kampf geht aber nicht nur um die Methode, er geht um die Sache. Und hier können wir überraschenderweise in einem wichtigen Punkt mit H. übereingehen.

„Kann man wirklich mit letztem wissenschaftlichen Ernst die These vertreten, daß die Frage, wie das Heil Gottes zu den Menschen komme, erst in der jüngsten Entwicklung der israelitischen Religionsgeschichte Israels (sic, Sp. 136) deutlich geworden sei?" „Wer sagt aber, daß der Geist Gottes den Verfasser des Deborahliedes nicht ebenso in ein Verhältnis zu Christus stellte wie den der jüngsten Psalmen?" „Ich würde meinen, die heilsgeschichtliche Betrachtung des A. T. sei letzten Endes auch unwissenschaftlich. Es ist doch einfach nicht wahr, daß die Religionsgeschichte und Geschichte Israels, so wie sie uns das A. T. irgendwie noch wiedergibt, im Christentum endet. Es ist doch nicht zu übersehen, daß das Judentum neben dem jungen Christentum auch noch existiert. Ich möchte den theologisch noch unverbildeten Religionsgeschichtler sehen, der nicht sagen würde, daß das Judentum sich mindestens ebensogut auf das A. T. — im ganzen gesehen — beziehen und berufen könnte, wie Paulus und das Christentum es tuen."

„Das Wort des A. T. ist — nach dem Bekenntnis der Kirche, dessen Unsachlichkeit noch nicht erwiesen ist, von Anfang bis zu Ende das Wort des Christus von ihm selber." „Der in der Zeit zukünftige Christus wird im A. T. nicht als zukünftig, sondern als der Gegenwärtige verstanden und gepredigt, und eben als dieser Gegenwärtige ist er ‚zukünftig'. Die Zukunft Jesu Christi in diesem Sinne bedeutet nichts anders als seine Parusie." (Also genau wie im

N. T.). „Die Zukünftigkeit des erfüllenden Ereignisses ist, auf das A. T. gesehen, nicht die historische Zukünftigkeit der Geburt und des Lebensweges Jesu. Daß Jesus nun gerade zeitlich nach dem A. T. in der Welt erschienen ist, das ist, theologisch gesehen, von sekundärem Gewicht. Die ‚Zukunft' des Kreuzes Jesu Christi ist in der at.lichen Verheißung eschatologisch und gerade darum nicht historisch gemeint." „Es geht in der ganzen Schrift und in jedem ihrer Sätze um den ganzen Christus." „Von hier aus wird deutlich, warum die Kirche bekennen muß, daß David und die Männer des alten Israel ebenso an den Gekreuzigten und Auferstandenen geglaubt haben, wie wir es heute tun." „Christus als der Gekreuzigte ist in seiner Kirche und in seinem Volke, in dem rechten Israel, in Abrahams Samen immer geglaubt und erkannt worden."

In diesen Sätzen sind hier und da wertvolle Einsichten ausgesprochen. H. lehnt offenbar die übliche heilsgeschichtliche Methode, nach der die letzten Schriftstellen des A. T., weil sie der Erfüllung in Christus zeitlich näher stehen, mehr davon begreifen als die ersten, voll bewußt ab. Er könnte sich dafür auf Luthers Zeugnis berufen, der nicht nur bei Abraham, sondern auch schon bei Adam die ganze christliche Heilserkenntnis finden wollte und die volle Vergebung der Sünden, wenn sie auch erst am Kreuz erworben sei, doch schon im A. T. ausgeteilt glaubte. Es ist etwas ähnliches wie Rankes berühmter Grundsatz, wonach alle Epochen der Geschichte „unmittelbar zu Gott" und nicht bloß abgetretene Stufen einer nach oben führenden Treppe sind.

Aber H. lehnt auch das ganze Schema von Verheißung und Erfüllung ab: Daß Jesus zeitlich nach dem A. T. in der Welt erschienen ist, das ist ihm, theologisch gesehen, belanglos; denn die Zukünftigkeit Jesu Christi ist in der at.lichen Verheißung nicht „historisch", sondern „eschatologisch" gemeint, bezieht sich also nicht auf die Geburt Jesu in Bethlehem, sondern auf die Erscheinung des Erhöhten am Ende aller Dinge. Ich weiß aber nicht, ob H. gemerkt hat, wie revolutionierend für die übliche theologisch-kirchliche Betrachtung diese Auffassung ist: das angeblich allein maßgebende „Bekenntnis der Kirche" wird hierdurch völlig zersprengt. Der Messiasbeweis des N. T. wird hierdurch als ungültig entlarvt. Denn der ist offenbar historisch gemeint. Mt. 2, 6 läßt doch die Schriftgelehrten feststellen, wo der Christus, d. h. Jesus der Sohn der Maria, solle geboren werden. Also hier ist die Verheißung nicht „eschatologisch", sondern historisch gemeint.

Wir haben schon mal das Urteil von Hirsch zitiert: „Wir wissen, daß dieser ganze Messiasbeweis nicht stimmt.“ Wir wissen aber auch, warum er nicht stimmen kann. Er hängt zusammen mit der von Luther (s. o. S. 140 ff.) grundsätzlich überwundenen mechanischen Buchauffassung der Bibel. Solange die herrschte, konnte man meinen, die Propheten hätten Weissagungen verkündet, die ihren Zeitgenossen unverständlich bleiben mußten, die erst nach vielen Jahrhunderten, als durch die „Erfüllung“ die Buchsiegel gelöst wurden, der christlichen Gemeinde verständlich wurden. Das Schema von Weissagung und Erfüllung zerbricht aber, wenn die Propheten nicht um eines Buches willen da waren, sondern für die mündliche Predigt (Luther!) an ihre Zeitgenossen.

9. Die Folgerung freilich, die Hellbardt aus seinen richtigen Einsichten gezogen hat, ist unmöglich und führt zu absurden Behauptungen. Im ganzen A. T. wird derselbe Christus als gegenwärtig verstanden und gepredigt, der im N. T. im Fleisch erscheint. Diese gewalttätige Behauptung kann natürlich nur mit Hilfe einer gewalttätigen Methode, mit allegorisch typologischer Auslegung durchgesetzt werden, wofür seine Schrift über „Abrahams Lüge“ (s. d. vor. Aufsatz S. 362) den drastischen Beleg gibt. Gewiß hat auch Luther das A. T. weithin allegorisch ausgelegt. Was ihm in seiner Zeitlage erlaubt und kaum vermeidlich war, ist einem heutigen Theologen nicht mehr erlaubt. Er hat sich, noch einmal sei es warnend gesagt, nicht an Luthers katholische Reste, sondern an seinen reformatorischen Grundsatz zu halten: „Der natürliche Sinn ist Frau Kaiserin.“ Der nicht „theologisch verbildete“ natürliche Sinn der heutigen Bibelleser kann eben aus Hellbardt keine andere Folgerung ziehen als die auch von Hirsch ziemlich unverblümt gezogene, daß die wahrhaft wissenschaftliche Auslegung des A. T. ins Judentum und nicht ins Christentum führe. Wie soll er dieser Folgerung entgehen, wenn der christliche Sinn des A. T. nur durch eine allegorische Auslegung gewonnen werden kann, in der ein rasend gewordener Subjektivismus seine theologischen Orgien feiert und sich einbildet, damit „bleibe Gott der Herr seines theologischen Redens“! Die alten Rabbiner lehrten, die Thora sei so kompliziert und unerschöpflich, daß Jahwe-Gott täglich drei Stunden in ihr studieren müsse. Kann man

nicht mit demselben Recht sagen, die christologische Auslegung des A. T. durch Hellbardt und Genossen sei so tiefsinnig und geheimnisvoll, daß der liebe Gott täglich drei Stunden in den Schriften dieser Ausleger studieren müsse, um sein eigenes A. T. richtig zu verstehen?

Mit diesen gewaltsamen theologischen Konstruktionen wird unserer Kirche bei ihrer heutigen Lage ein denkbar schlechter Dienst geleistet, weil sie in Gefahr gerät, auch bei gutwilligen Hörern den letzten Rest von Glaubwürdigkeit zu verlieren. Und doch steckt hinter ihnen, vielleicht ohne daß H. selbst es merkt, ein durchaus echtes Glaubensanliegen, der Kampf nämlich gegen den Historismus. Wir nehmen dieses Anliegen, auch wenn es im Kostüm einer närrischen Maske auftritt, bitter ernst. Es gibt heute ungezählte ahnungslose Theologen, die das Wort von dem geschichtlichen Charakter unserer Religion gläubig nachsprechen, ohne zu merken, welche Gefahr damit verbunden ist. Gegen den hiermit verbundenen Historismus, der den Glauben, an dem unser Leben und unsere Seligkeit hängt, von der richtigen Erkenntnis und Bewertung geschichtlicher Tatsachen abhängig macht, hat Lessing protestiert und nach ihm Lagarde, und mit ihnen beste Männer der Gegenwart, deren Glaubensverlangen nicht einfach als „Mystik" diffamiert werden darf. Dieses Gegenwartsbewußtsein alles lebendigen Glaubens steht ja auch — unbewußt — hinter Luthers naiver Verchristlichung des A. T. Diese Methode können wir, nachdem wir gelernt haben, die Bibel geschichtlich zu sehen, ehrlicherweise nicht mehr mitmachen. Wir müssen und wir können dies Glaubensverlangen auf eine andere Weise befriedigen: Wir ersetzen die als unmöglich erkannte christologische Auslegung des A. T. durch eine schlichte theologische Auslegung.

Die Theologie muß mindestens vorläufig, in der Zeit der gegenwärtigen frommen Geistesverwirrung, auf die christologische Auslegung des A. T. mitsamt dem Schema von Weissagung und Erfüllung ganz verzichten. Dann kann Rankes großes Wort „jede Epoche unmittelbar zu Gott" ehrlich zur Geltung kommen. Wo bleibt dann aber Luthers (zu Tode gehetzter) Grundsatz „was Christum treibet"? Antwort: da wo er hingehört, wo Luther selbst ihn hingestellt hat, in der Vorrede zum Jakobusbrief. Dort bezieht er sich offensichtlich auf das N. T., heißt es hier doch: „Was Christum

nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenns gleich Petrus oder Paulus lehret; wiederum was Christum predigt, das ist apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes tut." — Lauter neutestamentliche Namen!

Wer meinen wollte, daß diese theologische Auslegung des A. T. dem Herrn Christus seine Ehre nehme, der vergißt, daß Jesus von Nazareth (nach den im Anfang vorgeführten Zeugnissen) seine Aufgabe darin gesehen hat, Gott die Ehre zu geben: Er wollte seine Jünger zu Gott führen. Er wollte ihnen den Vater zeigen, nicht aber sich an Gottes Stelle setzen. — Wer wie Martin Luther in der einen Kammer seines Herzens mit der altkirchlichen, klassischen Trinitätslehre Christus dem Wesen nach mit Gott für eins hielt, der konnte ohne innere Unwahrheit den Herrn Christus im ganzen A. T. reden und handeln lassen. Wer aber irgendwie unter dem Einfluß historischer Bibelbetrachtung gegenüber dieser naiven Gotteslehre unsicher geworden ist, für den ist die Christianisierung des A. T., deutlich geredet, eine Lüge, durch die sein ganzes theologisches Reden unglaubwürdig wird!

Wenn wir auf die „christologische" Auslegung des A. T. verzichten, geben wir damit nicht das A. T. der Synagoge preis? Keineswegs. Wir lesen bei Paulus den großen Grundsatz, das A. T. sei unser *παιδαγωγός εἰς Χριστόν*, d. h. es solle uns zu Christus führen. Das tut es, nach Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, wesentlich dadurch, daß es uns die hohen Forderungen göttlicher Majestät in ewig gültiger Form vorhält und uns dadurch reif macht für die Erkenntnis, der Shakespeare im „Kaufmann von Venedig" Akt 4, 1 durch den Mund der Porzia einen innig schönen Ausdruck leiht:

> „Suchst du um Recht schon an, erwäge dies:
> Daß nach dem Lauf des Rechtes unser keiner
> Zum Heile käm'; wir beten all um Gnade,
> Und dies Gebet muß uns der Gnade Taten
> Auch üben lehren."

Wir haben schon im vorigen Aufsatz (S. 372) dargelegt, daß nur das große „Gesetz" der Propheten den Menschen auf diesen schmalen Weg der Buße führt, die zum Empfang der Gnade vorbereitet, während

die spätjüdische Thora und ihre den Prophetismus verkennende Auslegung des A. T. in die unbußfertige pharisäische Überheblichkeit hineinstößt!

10. Luthers Bibelbetrachtung unterscheidet sich von der ihm vorhergehenden der offiziellen Kirche sowohl wie aller kleinen und großen Vorreformatoren dadurch, daß ihm geschenkt wurde, die eine Hauptsache mit ganzem Herzen zu erfassen: Ihm war die Bibel kein Lehrbuch göttlicher Geheimnisse, auch kein Gesetzbuch göttlicher Moral- und Kirchenordnungen, sondern die Kundmachung der väterlichen, göttlichen Güte und Barmherzigkeit für das ehrlich erschrockene Gewissen. Sein Glaube steht in dem einen Katechismuswort: „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“ Als Bürge für diese Gewißheit ist ihm am dunklen Himmel ein Pauluswort als Stern aufgegangen; ihm reihten sich viele andere an. Was tat es, wenn zwischendurch am Sternenhimmel dunkle Orte blieben?

Ihm war die Bibel Gottes Wort, weil sie diese eine tröstliche Gewißheit lehrte, durch den in Knechtsgestalt erschienenen Christus. Wie sollte es ihn erschrecken können, wenn auch das Buch, das von diesem Erlöser Zeugnis gibt, in eben derselben Knechtsgestalt auftritt!

Christus ist als Heiland und Erlöser nur für den Glauben vorhanden, für den Unglauben ist er ein am Kreuz gescheiterter Schwärmer. So darf auch das Bibelbuch nur für den Glauben Wort Gottes sein. Kant beschließt den 1. Teil seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ mit der für die meisten bänglichen Frage, ob es nicht ärgerlich sei, daß unser Erkenntnisvermögen nicht ausreiche, die großen, ewigen Wahrheiten göttlicher Majestät zu erkennen, und antwortet darauf: die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, sei nicht minder verehrungswürdig in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ. Das gilt auch für die Bibel. Sie ist nicht für neugierigen Unglauben da, sondern nur für demütigen Glauben, der sie nimmt, wie sie ist.

Ottos ökumenisches Interesse.

Von Prof. D. H. Mulert in Markkleeberg bei Leipzig.

Troeltsch galt als der Dogmatiker der religionsgeschichtlichen Schule. Dabei würde er gern zugegeben haben, daß seine Kenntnis von Einzelheiten der außerchristlichen Religionsgeschichte bei weitem nicht so gründlich war, wie die von Philosophie, christlicher Theologie und neuerer europäischer Geistesgeschichte. Er hat betont, daß das Interesse an fremden Religionen, das bei evangelischen Theologen der Aufklärungszeit lebhaft war, in Deutschland schon durch Schleiermacher wieder eingeschränkt worden ist, der sich hier von Herder deutlich unterscheidet. Die pietistisch-biblizistische und die erneute konfessionelle Theologie des 19. Jahrhunderts hatten dann erst recht wenig Sinn für außerchristliche Religionsgeschichte, und bei solchen spekulativ-kritischen Theologen, die von engem Supranaturalismus frei waren wie Biedermann, trat doch wiederum das religionsphilosophische Interesse stärker hervor als das religionsgeschichtliche (obwohl Biedermann Vorlesungen über Religionsgeschichte gehalten hat). Kam um die letzte Jahrhundertwende in Deutschland eine theologische Schule auf, die man die religionsgeschichtliche nennt, so war schließlich auch bei ihr das Interesse an den außerchristlichen Religionen nur insoweit stärker, als diese auf die biblische Religion eingewirkt haben. Die großen Religionen Süd- und Ostasiens und die Religionen der heutigen Primitiven schieden also wesentlich aus. Und gleichviel, wie man die religionsgeschichtliche Schule im einzelnen abgrenzt und die religionsgeschichtliche Methode definiert, sicher handelte es sich hier nicht bloß um die Heranziehung von Material, das außerhalb der Geschichte des Christentums und außerhalb der biblischen Religion liegt,

also um Religions v e r g l e i c h u n g , sondern ebensosehr um R e- l i g i o n s geschichte, Geschichte des Innersten der Religion, Geschichte der Frömmigkeit, im Unterschied sowohl von literarkritischer Bibelforschung als auch von Geschichte des äußeren kirchlichen Wesens (Verfassung u. dgl.) und der Lehre, also von Dogmengeschichte und Geschichte der Theologie.

Heute, da seit dem Tode von Troeltsch fünfzehn Jahre vergangen sind, und auch Otto nicht mehr unter uns weilt, ist klar: wenn jemand — nicht als der Dogmatiker der religionsgeschichtlichen Schule bezeichnet werden soll; das Schema und Fachwerk der Schulen und Richtungen hat sich seit dem Kriege mannigfach verändert —, aber wenn jemand als d e r theologische Systematiker des letzten Menschenalters bezeichnet werden soll, der religionsgeschichtlichen Ausblick am stärksten verwertet hat, so ist es nicht Troeltsch, sondern O t t o gewesen. Damit wird die Bedeutung Troeltschs nicht gemindert, der, nur vier Jahre älter als Otto, mehr als zwanzig Jahre vor ihm ordentlicher Professor geworden ist und so auf weite Kreise zu einer Zeit bereits stark wirkte, da Otto noch sehr gehemmt war (er hat übrigens eben damals, als Otto noch schwer um Anerkennung ringen mußte, mit seiner ganzen Kraft und Wärme sich freundlich für diesen eingesetzt). Aber Troeltschs Arbeit galt immer stärker der Kulturphilosophie, nicht der Religionsgeschichte. So war die Verschiedenheit der Interessengebiete beider Männer immerhin beträchtlich. (Sie soll allerdings auch nicht überschätzt werden; sie würde nicht mehr so groß erscheinen wie jetzt, die Fülle gemeinsamer Probleme würde stärker hervortreten, wenn es Otto vergönnt gewesen wäre, seine Ethik abzuschließen.)

Und Otto hat mit dem Interesse für fremde Religionen stark das für die vom Protestantismus verschiedenen Gruppen der C h r i s t e n- h e i t verbunden, während Troeltsch zwar viele Beziehungen zu katholischen Modernisten und sonstigen nicht-protestantischen Christen hatte, auch weitreichende politische Interessen und Bekanntschaften, aber zu stärkerer Beteiligung an der ökumenischen Bewegung nicht gekommen ist. Die Konferenz von Stockholm hat er schon nicht mehr erlebt; der von Lausanne würde er innerlich recht fremd gegenübergestanden haben. (Man wird auch erwähnen dürfen, daß zu einigen in der ökumenischen Bewegung tätigen Theologen sein persönliches Verhältnis in seinen

Berliner Jahren nicht mehr so eng war, wie in seiner Heidelberger Zeit.) Zwar hat auch Otto, z. T. durch seinen Gesundheitszustand verhindert, an ökumenischen Tagungen nicht oft teilgenommen; auch er war nicht in Stockholm und Lausanne. Und bei dem eindrücklich verlaufenen Berliner Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt 1910 trat er nicht hervor. Dagegen hat er schon auf dem folgenden, in Paris 1913, einen Hauptvortrag gehalten (Ist eine Universalreligion möglich? Abgedruckt Christl. Welt 1913, Sp. 1237—1243); auf dem zu Prag 1927 wurde er an Stelle Rades in den Vorstand gewählt. 1932 nahm er an der deutschen Tagung desselben Kongresses in Frankfurt a. M. teil, die der internationalen in St. Gallen vorausging. Mit manchem in der Haltung des Weltbundes für freies Christentum war er dabei nicht einverstanden. Zwar, wie er für seine Analyse des religiösen Empfindens Entscheidendes von Bekennern fremder Religionen gelernt hatte, so hat er nicht nur wichtige indische religiöse Texte (auch Lieder aus der Gegenwart) übersetzt, sondern auch die persönlichen Beziehungen zu religiösen Führern ferner Länder gepflegt; und dem Religiösen Menschheitsbund, den er 1921 begründete und zunächst leitete[1]), gehörte seine ganze Liebe. Nur daß die Ungunst der Zeiten — Inflation u. a. — diesen Verband nicht recht zur Entfaltung kommen ließ; später übernahm die Leitung Hauer, der schließlich ganz andre Wege ging; nahe Freunde Ottos haben versucht, das Werk im Sinne des Begründers wieder zu beleben: nicht Synkretismus, Religionsmischung, sondern Zusammenarbeit von ernsten Bekennern der verschiedenen Religionen namentlich im Blick auf gemeinsame sittliche Aufgaben. Aber Otto hat früh zugleich Eigenart und überragenden Wert des Christentums hervorgehoben, so schon am Schlusse des „Heiligen", wo es von Jesus Christus schlicht heißt: „er ist der Sohn", dann in den Büchern über Indiens Gnadenreligion und das Christentum und über West-östliche Mystik. So sah er die eigentliche Aufgabe des Weltkongresses für freies Christentum eben innerhalb der Grenzen der Christenheit liegen; an Verbindung mit Brahmo-Somadsch und verwandten außerchristlichen Bewegungen lag ihm bei dieser Organisation immer weniger. Daß er dabei von dogmatischer Enge durchaus freiblieb, braucht

1) Er selbst hat über ihn in RGG² III, 2122 f. berichtet.

kaum gesagt zu werden; und wo ihm Erstarrung des evangelischen Christentums zu neuer Orthodoxie entgegentrat, der Absolutheitsanspruch des Christentums etwa zugespitzt wurde zu dem Urteil, der Begriff der allgemeinen Religionsgeschichte entspringe heidnischem Denken, sei dem Christen also unerträglich, konnte er seinen Widerwillen gegen solchen Fanatismus kräftig äußern.

Wessen Blick so die Religionen der gesamten Menschheit umspannt, wer in diesem vollen Sinne ökumenisch empfindet, der wird auch der Frage sein Interesse zuwenden, wie die verschiedenen Gruppen der Christenheit einander näherzubringen sind. Ottos Teilnahme für morgenländisches Christentum war lebendig, namentlich seit er mit Harnack in Konstantinopel gewesen war. Für den römischen Katholizismus und seinen reichen Kult hatte er feines Verständnis. Lag ihm doch auch reichere Ausgestaltung des evangelischen Kultus am Herzen. In unserer Kirche, die zu sehr Kirche des Wortes und der Lehrhaftigkeit geworden ist, wieder der Ehrfurcht vor dem Ewigen, der Andacht, reineren und stärkeren Ausdruck zu verschaffen, war eins seiner Hauptanliegen.

Besonders eingesetzt hat er sich innerhalb der ökumenischen Bewegung für einen Gedanken, der beweist, daß Otto, der jahrelang in der praktischen Politik gestanden hatte, guten Blick für reale kirchenpolitische Aufgaben und Möglichkeiten besaß. Die Rede, die er zur Gedächtnisfeier des Marburger Religionsgesprächs hielt: „Gemeinsame Aufgaben des Protestantismus und die Form ihrer Erfüllung", betont: die Erinnerung an 1529 und alle festlichen Worte würden wenig Wert haben, wenn der Protestantismus nicht darangehe, das zu schaffen, was ihm zur Lösung gemeinsamer Aufgaben bisher gerade fehlt: ein Organ. Weder lassen sich alle protestantischen Gruppen auf eine gemeinsame Verfassung, noch auf eine gemeinsame Lehre einigen; ein protestantischer Papst oder ein protestantisches Generalkonzil sind unmöglich. Aber die Lage ist anders als früher: der Weltverkehr ist intensiver geworden. So wirkt, was in Rußland oder sonstwo geschieht, viel rascher und stärker als ehedem auf die Christen auch anderer Gebiete und Kirchen. Nun haben die römischen Katholiken den Papst, der für sie alle reden und handeln kann; für die morgenländischen Christen hatte bis in die neueste Zeit der ökumenische Patriarch in Konstantinopel

eine wenigstens moralische Autorität (heute würde man hinzusetzen: ist seine Macht geringer geworden, so wird doch der Wille zum Zusammenschluß in der morgenländischen Christenheit unverkennbar stärker). Für die Anglikaner kann der Erzbischof von Canterbury sprechen. Aber es fehlt eine Stelle, die für den Protestantismus zu reden befugt ist, zu reden wahrlich nicht nur bei solchen Gelegenheiten wie etwa einer Frage des Völkerbundes oder der Staatsregierungen an die Kirchen wegen Festlegung des Osterfestes, sondern vor allem wo lebenswichtige Interessen evangelischen Christentums irgendwo so verletzt werden, daß wir Protestanten empfinden: „Das geht uns alle an." Freie Verbände wie der Internationale Verband zur Verteidigung des Protestantismus können, wie Otto durchaus anerkannt haben würde, Gutes wirken; aber gewichtiger würde eine Stimme sein, die für die Kirchen als solche spricht. Ihm schwebte vor, das fehlende Organ sei am leichtesten zu schaffen durch Ausbau der sehr verdienten Europäischen Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen, die ihren Sitz in der Schweiz hat und von Amerika her stark unterstützt wird. Den Einwand, der gegen den ganzen Plan erhoben werden konnte, daß nämlich in manchen Fällen die englisch-amerikanischen Dissenters sich doch enger mit der anglikanischen Kirche verbunden fühlen würden als mit Lutheranern und festländischen Reformierten, hätte Otto wohl in gewissem Umfang gelten lassen; aber er hätte erwidern können: „Wartet ab, ob nicht, zumal gegenüber der Macht katholisierender Ritualisten in der anglikanischen Kirche, sich doch ein protestantisches Gemeinbewußtsein herausbildet, das von Drontheim und Helsingfors bis nach Zürich und Genf hin reicht, von Siebenbürgen und Ungarn über Wittenberg und Edinburg hin bis nach Neuyork und San Franzisko!"

Sein Vorschlag fand kein einmütiges Echo. Dogmatische und politische Gegensätze, sogleich ausgesprochen oder doch angedeutet, zeigten: die Zeit ist nicht reif für diesen Plan. Wenn auf den ökumenischen Konferenzen 1937 die Schaffung eines Rates aller beteiligten Kirchen, also der morgenländischen, anglikanischen und protestantischen, beschlossen wurde, so wird sich freilich zeigen, ob die Protestanten, falls der neu geschaffene Rat durch vorsichtiges Handeln seinen Bestand sichert, in ihm auf die Dauer zersplittert bleiben wollen oder vielmehr sich zusammenschließen, daß auch ihre Gruppe geschlossen wirken kann. So

werden die Tatsachen dafür sorgen, daß Ottos Plan von 1929 nicht begraben ist.

Die letzte Auswirkung von Ottos ökumenischem Interesse liegt in einem Buch vor, dessen Plan er begrüßt und gefördert, dessen Erscheinen er aber nicht mehr erlebt hat. Es ist die vielbeachtete Schrift: Der Katholizismus, sein Stirb und Werde (Leipzig, Hinrichs, 1937), von ungenannten freigesinnten deutschen Katholiken geschrieben und nun von Ottos Schüler Gustav Mensching bevorwortet. Das Buch soll hier bald gewürdigt werden.

Die ökumenische Bewegung steht stets in der Gefahr, daß Organisation, Repräsentation, Betrieb bei ihr eine zu große Rolle spielen. Um so wichtiger ist, daß in führenden Theologen und Kirchenmännern echt ökumenische Gesinnung lebendig bleibe. Otto hatte sie. So werden die ihn nicht vergessen, die es als Pflicht der Jünger Jesu erkennen, dafür zu arbeiten, daß die Christenheit einiger werde.

Zu dem vorliegenden Doppelheft!

1. Die von Marburg ausgehende Anregung, R. Otto ein Gedenkheft zu widmen, hat die ZThK gern aufgenommen. Nicht deshalb, weil er zu ihren treuen Freunden zählte; denn dabei stand er in einer Reihe mit vielen. Aber zwei andere Gründe legten es nahe. Zunächst die Tatsache, daß die Erinnerung an Otto einen Einheitspunkt in der zerrissenen Theologie der Gegenwart bedeutet; Theologen aller Sachgebiete, aller Richtungen und aller Kirchen wissen sich von ihm bereichert und bleiben ihm dankbar. Zweitens war Otto unter all den Theologen, die den — verständlichen und doch verhängnisvollen — Drang der deutschen Nachkriegstheologie zur Selbstabschließung bekämpften, der wirksamste; er hielt die Wege von der Theologie zur Religionswissenschaft, zur Philosophie, zur lebendigen Wirklichkeit in besonderem Grade offen und zwang anderseits durch seine Leistung die Religionswissenschaft und die Philosophie, auch der Theologie zu lauschen. Beide Gründe gaben der Gestalt R. Ottos gerade für die ZThK, zumal für die 1920 begonnene Neue Folge, hervorragende Bedeutung.

Allerdings ist sein Ringen und Schaffen in der vereinseitigten theologischen und kirchlichen Entwicklung der deutschen Nachkriegsgeschlechter wenig zur Geltung gekommen. Aber vielleicht entsteht jetzt allmählich eine Lage, in der die Ohren sich für die von Otto am stärksten vertretenen Anliegen öffnen. Daß die von den schweren Schicksalen Deutschlands verschonten protestantischen Ländern von Anfang an dafür offener waren, das zeigen die Botschaften, mit denen die Erzbischöfe von Canterbury und von Uppsala sich an der Marburger Gedächtnisfeier beteiligt haben. Wo waren die deutschen Kirchenführer? Ich fürchte, daß nicht nur die wirre Lage der deutschen Kirchen ihr Fehlen verschuldete.

Das Heft will in Darstellung und Würdigung, teilweise auch in Weiterführung der Ottoschen Gedanken die Spannweite dieses trotz aller gesundheitlichen Belastungen so reichen Lebenswerkes zeigen. Ein kirchengeschichtlicher Beitrag fehlt nur deshalb, weil die Zeitschrift für Kirchengeschichte (1937, S. 375—89) bereits einen Aufsatz von E. Benz über „R. Otto in seiner Bedeutung für die Erforschung der Kirchengeschichte" gebracht hat. Die praktisch-liturgischen Bemühungen Ottos werden nur zuweilen berührt, weil sie zwar für das Gesamtverständnis seiner Person sehr wichtig sind, aber nicht unmittelbar in sein wissenschaftliches Werk eingreifen.

Stephan.

2. Mitteilung und Bitte an die Leser.

Das Gedenkheft gibt uns Anlaß, seine Leser auf die von R. Otto gegründete Religionskundliche Sammlung und auf das der Sammlung eingegliederte Rudolf-Otto-Archiv aufmerksam zu machen.

Die Religionskundliche Sammlung der Universität Marburg geht auf die 400-Jahr-Feier der Philipps-Universität im Jahre 1927 zurück und wurde im Jahre 1929 eröffnet. Sowohl die Idee als auch der Grundstock an Material rühren von Rudolf Otto her. Die Religionskundliche Sammlung soll zu Anschauungs-, Studien- und Lehrzwecken die religiösen Symbole, Ritualien und Sakralien der Religionen der Erde, sowohl der Kulturreligionen wie der Primitivreligionen, sammeln. Sie hat eine besondere Abteilung für christliche Konfessionenkunde und für Missionskunde. Mithilfe am Sammeln und Überlassung oder Vermittlung von religionskundlichem Material aus privatem Besitz, auf Wunsch als Leihgabe, wird dankbar entgegengenommen.

Das Rudolf-Otto-Archiv hat zum Grundstock handschriftliches Material und die Arbeitsbibliothek Rudolf Ottos. Das nächste Ziel ist, die weit verstreuten Abhandlungen und Aufsätze von und über Rudolf Otto zu sammeln, damit sein Werk vollständig übersehbar wird und die geschichtlichen Zusammenhänge, in denen es steht und in die es hineinwirkte, erkennbar werden. Dabei darf Ottos vielverzweigte Produktion z. B. auf den kirchlichen, ökumenischen, missionarischen und sozialen Gebieten nicht vergessen werden.

Wir bitten alle diejenigen, die dieses Heft lesen, auf Arbeiten von und über Rudolf Otto, soweit sie an entlegenerem Orte, in Zeitschriften und Sammelwerken usw. sich finden, uns aufmerksam zu machen. Völlig und ohne Ausnahme sind wir auf solche Hilfe bei den Zeitschriften des Auslandes, den Tageszeitungen, Nachrichten von Vereinigungen und losen Blättern angewiesen. Eine gütige Überlassung des Verfügbaren wird besonders dankenswert sein. Wir bitten, uns alles mitzuteilen, was irgend den Lesern bekannt ist, und diese Mitarbeit nicht zu verschieben. Denn in Kürze soll eine Bibliographie des literarischen Werkes Rudolf Ottos publiziert werden. Auch sachlich relevante Briefe und handschriftliche Äußerungen bitten wir uns freundlichst, evtl. in Abschrift, zu überlassen. Die Anschrift für Mitteilungen und Sendungen ist: Religionskundliche Sammlung in Marburg an der Lahn, Biegenstr. 11. Auch Anfragen sind dorthin zu richten und werden gerne beantwortet werden.

Religionskundliche Sammlung
Rudolf-Otto-Archiv

H. Frick. Th. Siegfried.

Besprechungen.

Rudolf-Otto-Gedächtnisfeier der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität (gehalten am 20. Juni 1937). Ansprachen und Grußworte hrsg. von der Theologischen Fakultät Marburg. Mit einem Bildnis R. Ottos. Berlin, A. Töpelmann 1938.

Nach der Begrüßungsrede des Dekans (Balla) folgt die eigentliche Gedächtnisrede, die Ottos Nachfolger Hch. Frick gehalten hat. Sie gibt eine Würdigung in hohem Stil und arbeitet dabei die Hauptzüge sowohl der Gestalt Ottos wie seiner systematischen Leistung heraus. Eine wichtige Ergänzung vor allem zum Eingangsaufsatz unseres Heftes! — Auch das ausführliche „Gedenkwort" des Dean of St. Paul's, W. R. Matthews-London, den der Erzbischof von Canterbury mit seiner Vertretung beauftragt hatte, sowie die schriftlichen Grußworte des Erzbischofs von Canterbury selbst und des Erzbischofs Eidem von Upsala sind wertvoll und für den deutschen Leser sehr lehrreich. Wir müssen der Marburger Fakultät dafür danken, daß sie es durch den Druck aller Reden ermöglicht, die Feier mitzuerleben und so das Erbe R. Ottos lebendig zu halten. Das beigegebene Bild zeigt die Totenmaske Ottos, die auch im Gipsabguß bezogen werden kann (von der Religionskundlichen Sammlung, s. oben S. 162). Stephan.

Paul Seifert, Die Religionsphilosophie bei Rud. Otto. Eine Untersuchung über ihre Entwicklung. Düsseldorf, G. H. Nolte 1936, 134 S.

Eine Dissertation, die dauernden Wert behält, auch neben der durch Ottos Tod veranlaßten Literatur. Sie beherrscht den Stoff sowohl wie die reiche Literatur über Otto (es fehlt, soviel ich sehe, Ech. Gaede, Die Lehre von dem Heiligen und der Divination bei R. Otto, 1932), auch die scharf kritische von Bornhausen bis Feigel. Ihre Besonderheit ist durch den Untertitel angedeutet: es handelt sich um die Entwicklung von Ottos Religionsphilosophie. Dabei weist S. nicht nur die Wandlungen innerhalb des Ottoschen Denkens selbst auf, sondern er schildert sie mit großer Feinheit als beständige, nie rastende Auseinandersetzung vor allem mit Fries und de Wette, daneben mit Luther, Kant und Schleiermacher. So bedeutet die Arbeit einen lehrreichen Beitrag zur Geschichte der Religionsphilosophie und der Theologie. Sie stellt z. B. zwei Tatsachen in ein helles Licht, die trotz Ottos eigener Hinweise meist unbeachtet geblieben

waren: daß der Begriff des Heiligen schon bei Fries große Bedeutung besaß, und daß Otto zuerst an Luthers De servo arbitrio Verständnis für das „Numinose" gewonnen hat. Der Einfluß von Schleiermachers „Reden" wird stärker als in der übrigen Literatur gewertet. In Ottos Denken selbst bezeichnet nach S. das Hauptwerk („Das Heilige") zwar keinen Abfall von Fries, aber eine weitgehende Überwindung seiner anthropologischen und rationalen Einseitigkeit durch den neuen mehr phänomenologischen Ansatz; das Irrationale, das Theozentrische, die Offenbarung, „der Sohn" und das „Ganz Andere" treten hervor. Erst damit erreicht Ottos Religionsphilosophie ihre Höhe und ihre gewaltige Wirkung. Freilich das Spannungsverhältnis von Rationalem und Irrationalem, das nunmehr seinem Denken Spannkraft und Spannweite gibt, trägt zwei Sprengungsmomente in sich. Das erste wird am Begriff der Schematisierung deutlich: seinem Wesen nach rein rational und formal, wird er vom Boden des Irrationalen her entwurzelt, bleibt aber bestehen und gibt so dem Ganzen Zwiespältigkeit. Das zweite Sprengungsmoment liegt in dem bleibenden Schwanken zwischen dem Primat der Gotteswirklichkeit und dem Primat ihrer Aufnahme im Menschen, d. h. in der Unklarheit des Offenbarungsbegriffs. Eine letzte Betrachtung zeigt die Sachgemäßheit auch dieser Sprengungsmomente: sie wurzeln in der Tatsache, daß alle Theologie eine menschliche und eine überweltliche Seite besitzt, daher niemals in ein glattes System aufgehen kann. — Manches wird man selbstverständlich in einer so kurzen Schrift vermissen. Vor allem hätte wohl eine genauere Klärung des Irrationalen, bzw. seines Sinnes bei R. Otto nahe gelegen. Wie verbinden sich darin die unterrationalen und die überrationalen Züge? Würde Otto ihre Unterscheidung anerkennen? Wirkt hier die Völkerpsychologie Wundts, die ihn ja zu lebhafter Auseinandersetzung veranlaßt hat? Schon Eisenhuth hat die Frage des Irrationalen und seiner Beziehung zur Religion kritisch angeschnitten. Weitere Durchdenkung wäre hier dringend nötig. H. Stephan

Hanfried Krüger, Verständnis und Wertung der Mystik im neueren Protestantismus. (Christentum u. Fremdreligionen, hersg. von Fr. Heiler, Heft 6.) München, E. Reinhardt 1937, 111 S. RM. 3.50.

Zweifellos zeigen Verständnis und Wertung der Mystik im heutigen Protestantismus stärkste Verwirrung. Die vorliegende Arbeit möchte eine Klärung vorbereiten, indem sie einen umfassenden Überblick über die Stellungnahme der verschiedensten Theologen bietet. Nach kurzen Erörterungen über „Wesen und Begriff der Mystik" sowie vielseitigen Hinweisen auf die Beurteilung der Mystik in älteren Zeiten (z. B. bei den Reformatoren) setzt die genaue Darstellung mit A. Ritschl ein. Es werden drei Gruppen unterschieden: eine ablehnende, eine vermittelnde, eine auf Synthese zwischen christlichem Glauben und Mystik gerichtete; jede von ihnen wird bis in die Gegenwart verfolgt. — Da der Verf. große Belesenheit und Sachkunde besitzt, leistet er wirklich einen Dienst. Allerdings ist es lediglich ein vorbereitender Dienst. Denn die Darstel-

lung bleibt sehr äußerlich und strebt mehr nach Vollständigkeit der Bestandsaufnahme als nach innerer Durchdringung der jeweiligen Stellungnahme, gibt also selbst kaum mehr als den ersten Ansatz zur Klärung. Ja die Menge der kurzen Skizzen (weniger wäre mehr!) führt unentrinnbar zu Mißverständnissen, zumal bei einem Anfänger. Rezensent z. B. findet seine Auffassung der Mystik in den ihr gewidmeten Sätzen nicht wieder; Verf. geht, weil er mich einfach auf der Bahn Ritschls zu sehen meint, an der eigentlichen These meiner Glaubenslehre vorüber (vgl. daselbst S. 287, 290 f., 304 ff.). In der synthetischen Gruppe, der der Verf. selbst sich zurechnet, werden R. Otto, daneben A. Schweitzer und Fr. Heiler mit Verständnis gewürdigt. Stephan.

Arthur Titius, Beiträge zur Religionsphilosophie, aus dem Nachlaß herausgegeben von Marie Horstmeier. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1937. 213 S.

In diesen Beiträgen zur Religionsphilosophie zeigen sich nicht nur die Größe und die Weite des Arbeitsgebietes, dem Titius sein Leben lang gedient hat, sondern auch die Fülle der Fragen, die einen systematischen Theologen beschäftigen müssen. Es ist zwar keine ausgeführte Religionsphilosophie, die hier vorliegt, wohl aber sind die einzelnen Arbeiten dafür bezeichnend, welche Fragen Titius innerhalb einer solchen behandelt wissen wollte. Wir nennen einige Themen: Das Problem der Religionsphilosophie; Religion und Idealismus; Glaube und Wissen; Religionsphilosophie und Metaphysik; Zum religiösen Weltbegriff; Zur Soziologie der Religion; Das Heil, die Erlösung und der Heiland; Methoden religionsgeschichtlicher Forschung; Zur Geschichtsphilosophie der Religion. Titius bringt in seiner Arbeit die innere Verbindung zwischen dem christlichen Glauben und einer weltweiten Sicht klar zum Ausdruck. Angesichts einer solchen gläubigen Lebensarbeit empfinden wir besonders stark die Verengung, in die unsere Theologie heute zum Teil hineingeriet. In der Botschaft vom Sünderheiland vernimmt er den „eigentlichen Herzton des Evangeliums"; er weiß aber auch, daß darin noch nicht „alle Gedanken des Christentums zum vollen und unmißverständlichen Ausdruck kommen" (S. 193). Er hat immer wieder das Einzigartige und Besondere des christlichen Glaubens herausgestellt. Trotzdem spürt er die Verpflichtung, auch die Verbindungslinien zu den anderen Religionen und geistigen Bestrebungen aufzuzeigen. In diesem Dienste sieht er die religionsphilosophische Arbeit. Religionsphilosophie ist bei ihm Philosophie. Sie wird aber von einer bestimmten Glaubensvoraussetzung aus gesehen. Er hat ihr drei Aufgaben zugewiesen:

1. die religiöse Kritik an der Philosophie, wenn diese sich als letztlich setzen will;
2. die philosophische Kritik an der Religion, wenn diese dem geistig Autonomen widerstreitet;
3. die Synthese „der religiösen Idee mit allen leitenden Ideen des menschlichen Geisteslebens" (S. 10).

Was den verschiedenen Beiträgen gemeinsam ist, ist der Versuch, die Unterschiede und die Gemeinsamkeiten im Blick auf eine höhere Verbindung zu erfassen. Von da aus kommt er auch vor allem zu einer positiven Würdigung des Verhältnisses zwischen Christentum und Idealismus. An einem Beispiel wollen wir die religionsphilosophische Grundhaltung von Titius näher ausführen, bei dem Verhältnis von Religion und Kunst: Beide beziehen sich auf das Innere des Gemütes, für beide sind die Gefühle wertbetont, für beide ist die anschauende Betrachtung (Kontemplation) Ausgangspunkt aller freien, inneren Tätigkeit, beide leben von dem Schöpferischen. Die Unterschiede ergeben sich aber daraus, daß die Kunst nicht die Ganzheit des Ichs erfaßt und auch nicht fordert. Z. B. braucht ein großer Künstler nicht immer eine sittliche Persönlichkeit zu sein. Das Christentum ergreift dagegen den ganzen Menschen, auch in seinem sittlichen Leben, ohne daß damit die Religion schon mit dem Sittlichen gleichzusetzen wäre. Sodann wendet sich die Religion viel stärker der Gemeinschaft zu als die Kunst. Auch im Ziel selber liegen bedeutsame Unterschiede. Das Ziel der Kunst ist die innere Ausgeglichenheit, die Beseitigung des Störenden und Häßlichen. Für die Religion ist dieses Ideal nicht bestimmend. Sie weiß um den Ernst, vor Gott zu stehen, und um den schweren Kampf um Gott, bei dem dem Menschen Wunden werden (S. 41). Trotzdem besteht zwischen Religion und Kunst eine innere Verbindung. Die Kunst kann oft der Frömmigkeit einen besseren Ausdruck verleihen, als es durch Worte möglich ist; und die Religion erfüllt im tiefsten Sinne das Wollen der Kunst. Dies weist Titius nach bei der Idee des Erhabenen innerhalb des Tragischen. Das Christusopfer am Kreuz vollendet die Idee des in der Kunst geahnten Opfers des Helden. „Für einen Menschen, der wagt zu sein wie er (Christus), ist überhaupt auf Erden kein Platz, weder damals noch heute. Das ist seine ‚tragische Schuld', die er auf sich genommen hat, und durch seine Wunden sind wir geheilt; Gott wollte ihn durch Leiden zur Herrlichkeit vollenden, um sich viele Kinder, ihm viele Brüder zu gewinnen" (S. 49 f.).

In dem Aufsatz „Gedanken über die Prägung und Ausbildung der Rasseneigenart nach ihrer geistigen, insbesondere religiösen Seite hin", zeigt sich, wie sehr Titius für neue Erkenntnisse aufgeschlossen war. An verschiedenen Stellen kommt klar zum Ausdruck, daß er die völkische Prägung des Christentums nicht nur anerkannt, sondern auch gefordert hat (S. 162, 213).

Mit Rudolf Otto hatte er sich positiv auseinandergesetzt. Zwar übt er an seiner apriorischen Begründung der konkreten Religion Kritik. Er weist daraufhin, daß es keine spezifischen Sinnes- und Gefühlsqualitäten gibt, die nur dem Religiösen zukommen. „Die ganze Skala des Tremendum-Fascinosum vom grauenhaften Angstgefühl bis zur schmelzenden Hingabe (ist) nachweisbar dem normalen (und anormalen) Gefühlsleben angehörig und auch ohne jeden Zusammenhang mit religiösen Phänomenen funktionsfähig." In drei wesentlichen Punkten stimmt er aber mit Ottos Religionsauffassung überein: 1. In der Religion geht es um die Grundfrage des Lebens überhaupt; 2. die

Beziehung zur konkreten Situation des existierenden Ichs ist notwendig; 3. die Bestimmung des Numinosen als des ganz Anderen ist wesentlich. Allerdings weist Titius auch mit Recht auf die andere Bestimmung des Gottesglaubens hin, die in Gott das ganz Nahe und innig Vertraute sieht (S. 30 ff.).

Das Buch, von einer Schülerin des Verstorbenen sorgsam zusammengestellt, bewahrt einem großen Theologen ein ehrendes Gedenken.

Jena. Eisenhuth.

Leonhard Franz, Religion und Kunst der Vorzeit. Von vorgeschichtlichem Zauberglauben, Totenkult und Kunstschaffen, mit 32 Tafeln. Prag und Leipzig, Ad. O. Czerny 1937, 65 S. RM. 4.80, geb. 6.—.

Diese Schrift des sudetendeutschen Gelehrten an der Prager Universität gibt eine sehr lebendige Schilderung des Fruchtbarkeitszaubers und Totenkults der Stein- und Bronzezeit. Sehr dankenswert sind die vorzüglichen Bildbeigaben.

K. Leese.

Wilhelm Auer, Die theologische Grundposition Reinhold Seebergs. Berlin, Junker u. Dünnhaupt 1937. 104 S. 4.80 RM.

A. gibt in dem vorliegenden Buch keine Darstellung der gesamten Theologie R. Seebergs: Die große dogmengeschichtliche Arbeit Seebergs bleibt mit ihrem starken Hinweis auf die aktuelle Problematik von Christentum und Deutschtum, Kirche und Volk unerörtert. Es geht dem Verf. lediglich um die theologische G r u n d position (S. 6), die zurückgeführt wird auf den Versuch, aus der notwendigen Relativität von „anthropozentrisch und theozentrisch auf der einen, der von Subjektivismus und Objektivismus auf der anderen Seite doch zum letzteren vorzustoßen" (13). In dies Grundschema werden die Sachverhalte wie Offenbarung, Schrift, Wunder, Rechtfertigung, Gewißheit u. a. eingeordnet und von ihm aus durchleuchtet. Die Darstellung gewinnt dadurch an Klarheit, daß die Erfahrungstheologie S.s. immer wieder mit der objektivistischen Theologie Barths konfrontiert wird, wobei die Grenzen der dialektischen Theologie besonders hervortreten, anderseits aber auch die Gefahren, die einer Theologie von der Erfahrungserkenntnis her drohen. „Es bleibt bei dem Wort Luthers: Gott und der Glaube gehören zuhauf." Das Buch A.s ist geeignet, in die große theologische Auseinandersetzung der Gegenwart einzuführen.

Kiel. W. Schultz.

Erich Seeberg, Wer ist Christus? (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge.) Tübingen, Mohr 1937. 58 S. 1,50 RM.

Sehr glücklich hat E. Seeberg die nicht leichte Aufgabe gelöst, auf gedrängtem Raume eine Antwort auf die immer wieder zentrale und heute wieder so heiß umkämpfte Frage zu geben: wer ist Christus? S. weist zunächst auf die Krisis hin, in die das dogmatische Christentum durch die Historie gekommen ist. In dieser kritischen Situation sind besonders drei Formen des Christentums entstanden: ein praktisches Christentum, das den Ton auf die ethische Haltung

legt und in Jesus lediglich das Vorbild sieht, sodann ein kirchliches Christentum, das die überlieferten christologischen Formen bewahren möchte, und ein deutscher, platonischer Spiritualismus, der in der Mystik Eckharts, Francks, Boehmes, Hamanns, Goethes u. a. sichtbar wird und gegenwärtig wieder stark an Geltung gewinnt. Bei der Beantwortung der Frage: „Was wissen wir von dem historischen Christus?" weist S. nachdrücklich darauf hin, daß der Anfang des Christentums in dem historischen Jesus selbst liegt. „Es wird nur darauf ankommen, die Eigenart des historischen Christus in ihren wesentlichen Zügen ohne zeitgeschichtlich bedingte Stilisierung wirklich zu erfassen" (29). Alles kommt auf Jesus selbst an und das, was er von sich ausgesagt hat. Die Person Jesu ist auch der Kern seines Evangeliums. Die Unterscheidung von Evangelium Jesu und Evangelium von Jesus ist unzutreffend. Darum hat das Christentum gesiegt, weil es an die Stelle des Mythos die lebendige geschichtliche Person gesetzt hat. Daß Gott in dieser geschichtlichen Person Mensch geworden ist, und daß Christus das Urbild der Menschheit ist, das ist das Wesentliche. — Die Schrift S.s läßt klar die Probleme erkennen und gibt wichtige Hinweise zu ihrer Lösung. Die verstehende tolerante Haltung, in die die Schrift ausklingt, dient dem Frieden der Kirche: die Deutungen der Gestalt Christi in der Kirche können verschieden sein. „Die protestantische Kirche braucht keine Bindungen, außer der einen, die durch Christus bestimmt ist."

Kiel. W. Schultz.

Paul Althaus, Luther und die politische Welt. Weimar 1937. 27 S. (Schriftenreihe der Luther-Gesellschaft, Heft 9).

A. zeigt in diesem Heft, wie Luther die politische Welt und das Reich Christi gegeneinander absetzt und dann doch wieder zueinander in Beziehung bringt. Luthers Schau der politischen Welt in ihrer Gliederung als Volk und Reich, als Amt und Führertum wird eindringlich und klar dargestellt und begrenzt durch seine Schau vom Reich Gottes. Ein letzter Abschnitt erörtert das Verhältnis von Staat und Kirche bei Luther, wobei die Schwierigkeiten und Unklarheiten, die der Reformator gerade an diesem Punkte nicht überwunden hat, wegen der Kürze der Ausführungen unberücksichtigt bleiben. — Der Rückgang auf Luther ist in bewegten Zeiten immer wertvoll. Aber mit Recht bemerkt A. am Schluß seiner Schrift, daß man in der Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche keinesfalls mit Berufung auf Luther ein Gesetz geben könne. In jeder Lage ist konkret zu fragen und konkret zu wagen.

Kiel. W. Schultz.

Carl Clemen, Das Problem der Sünde. Berlin, Töpelmann 1936. (Aus der Welt der Religion, Religionswissenschaftl. Reihe H. 25). 57 S., RM. 2.90.

Bringt auch Wichtiges aus der Fülle des religionsgeschichtlichen Stoffes neben dem christlichen und bereitet damit ähnlich wie die beiden früheren Schriften Menschings eine neue systematische Durcharbeitung vor. Tatsächlich müßte

eine solche — auch, aber nicht nur wegen der Auseinandersetzung mit der Deutschen Glaubensbewegung — im Unterschied von den Ansätzen Künneths und Pipers die Religionsgeschichte kräftig heranziehen. Das Ganze gliedert sich in drei Abschnitte: das Wesen der Sünde, die Ursachen der Sünde, die Aufhebung der Sünde. Stephan.

Otto Kirn, Grundriß der evangelischen Dogmatik, 9. Aufl. 150 S.; RM. 4.50. **Grundriß der theologischen Ethik**, 7. Aufl., 94 S.; RM. 2.50. Beide hrsg. von H. Hofer, Leipzig, Deichert 1936.

Daß Kirns Grundrisse sich noch heute trotz ihrer großen Knappheit für manche Zwecke bewähren, zeigt die Zahl der Auflagen. Da auch der neue Herausgeber abgesehen von einigen kleinen Erweiterungen keine Änderungen des Textes vorgenommen hat, genügt es, die Tatsache der neuen Auflagen zu betonen. Die Literaturangaben sind bis auf die Gegenwart fortgeführt. Stephan.

Rudolf Keußen, Die Willensfreiheit als religiöses und philosophisches Grundproblem. Berlin, Furche-Verlag, 1935. 223 S., RM. 6.—.

Der Verf. führt sein Thema in großen geschichtlichen Überblicken durch: Antike, Altes Testament, Jesus, Paulus, Pelagius, Augustinus, Scholastik, Reformatoren, nachreformatorische katholische Theologie. Nach einem „Gespräch zwischen einem Philosophen und Theologen", das den systematischen Ertrag der Untersuchung abklärt, bringt das Schlußkapitel eine Auseinandersetzung mit Karl Heims Buch „Glaube und Denken". Die etwas breite und populäre Diktion des Verf. erklärt sich wohl daraus, daß die Arbeit des Verf. aus Aufsätzen erwachsen ist, die in den Jahren 1931—33 in der „Internationalen Kirchlichen Zeitschrift" in Bern veröffentlicht wurden. Das Buch enthält im einzelnen treffliche Hinweise und Formulierungen. Als Ganzes leidet es empfindlich unter dem Mangel, daß der Verf. ein so eminent wichtiges Werk wie die „Ethik" von Nicolai Hartmann (1926, ²1935) und dessen Ausführungen über „Das Problem der Willensfreiheit" (S. 565—746) nicht beachtet hat. Alsdann wäre seine Auseinandersetzung erst zu der philosophischen und theologischen Höhenlage gediehen, auf der das Problem heute steht. K. Leese.

Eva Aleith, Paulusverständnis in der alten Kirche (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 18). Berlin, Töpelmann 1937. XI, 122 S.

Man folgt gern der knappen, sachlichen Darstellung, die sich über die ersten drei Jahrhunderte erstreckt. Besonders gelungen scheinen mir die Seiten, die Tertullian gewidmet sind: hier wird deutlich, wie bekannt Paulus ist, und wie sich alle gern auf ihn berufen, Kirchenmänner und Laien, Strenge und Leichtfertige. Stärker könnten die Beziehungen zur allgemeinen Geistesgeschichte hervortreten, im einzelnen wie im großen. 1. Kor. 3, 1—3 und Hebr. 5, 11 f. stehen keinesfalls in einem unmittelbaren Zusammenhange, den man als sicher bezeichnen kann: dazu sind solche Bilder zu beliebt (S. 7 Anm.). Wichtiger ist z. B. die folgende Frage. Paulus setzt sich 1. Kor. 15 und 2. Kor. 5 mit korin-

thischen Anschauungen über die Auferstehung auseinander, die von Platon her bestimmt sind; dabei kommt Paulus dem Platonismus einen guten Schritt entgegen. Wie erklärt sich, daß die Einwirkung Platons in den Jahrzehnten nach Paulus zunächst aufhört und die Wendung von der Auferstehung des Fleisches auftauchen kann? Dieser Sachverhalt scheint mir durch S. 6 nicht geklärt, sondern bedarf einer umfassenden Untersuchung, bei der die gesamte geistige Lage berücksichtigt werden muß; z. B. auch das Vordringen der ägyptischen Gottheiten mit ihrem handfesten Jenseitsbilde und ein etwaiger Einfluß jüdischer Überläufer auf das Christentum. Leipoldt.

Herbert Preisker, Neutestamentliche Zeitgeschichte (Sammlung Töpelmann 2. Reihe: Hilfsbücher zum theologischen Studium, Band 2). Berlin, Töpelmann 1937, VIII, 306 S.

Man freut sich beim Durchblättern des neuen Buches, daß die Gewichte so verteilt sind, wie es der Forschung heute entspricht: neben der Philosophie werden die Mysterien betont; die herkömmliche Überschätzung des Mithra ist aufgegeben; Isis kommt zu ihrem Rechte. Glücklich ist der Gedanke, Zeittafeln und Karten beizugeben. Im einzelnen habe ich freilich recht viele Bedenken. Ich hebe nur ein paar wichtigere heraus und lasse offenbare Versehen außer Betracht. Die Bedeutung von Eleusis ist S. 98 f. nicht voll erkannt: hier haben wir das erste Mal eine fromme Gemeinde vor uns, in die man durch eine einmalige Einweihung aufgenommen wird; es gilt aber als erwünscht, an einer zweiten sakramentalen Feier öfters teilzunehmen; das ist die Form, die später vom Christentum mit neuem Inhalt erfüllt wird. Im Register suchte ich vergebens den Namen des Philosophen Chairemon (vgl. Porphyrios de abst. 4, 6—8): ich weiß nicht, wie man ohne ihn die Entstehung einer altjüdischen (Therapeuten!) und altchristlichen (1. Kor. 7 usw.!) Askese erklären will. Seltsam berührt mich die Behauptung, der Hellenismus sei zugrunde gegangen. Ich finde: er ist noch sehr lebendig, jedenfalls in der katholischen Kirche. Religionen sterben nicht! So könnte ich lange fortfahren. Leipoldt.

Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion. Von Rudolf Herzog. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1931. 164 S. M. 10.50, geb. M. 12.—.

Die Bedeutung dieser Schrift geht weit über eine geschichtliche Spezialität hinaus. Sie liegt in der aktuellen Frage, ob der Glaube an die Gottheit auf Heilung oder Besserung von Krankheiten Einfluß habe. Der Verfasser bejaht die Frage auf Grund medizinischer Überlegungen, die dem heutigen Stand der Therapie entsprechen, aber nun auch religionsgeschichtlich belegt werden. Die Wunderheilungen von Epidauros sind dem Verfasser ein „Beispiel" dafür, um so mehr als die Urkunden von diesen Heilungen „geradezu der Ausgangspunkt der religiösen Propaganda des Heilwunders und der Frage nach seiner Möglichkeit geworden sind" (1). Mit philologischer Akribie werden diese Ur-

kunden untersucht und erläutert, „in vollständigerer Form" als bisher und nicht isoliert, sondern unter Heranziehung von reichem Vergleichsmaterial, insbesondere auch aus der Geschichte der urchristlichen und zum Teil modernen Wunderheilungen. Das Ergebnis ist gerade historisch interessant: „Zauberer, Priester und Arzt stammen aus einer Wurzel"; Ärzte sind vielfach an den Heilorten tätig gewesen und haben den „Heilbetrieb in rationelle Bahnen gelenkt", wie die Asklepiaden ihren Ursprung von Apollon und Asklepios herleiten und schon damit „die religiöse Verbundenheit der ärztlichen Wissenschaft" bekunden (151 ff.); Zauberer sind erst Ableger von Priestern, die selber nicht mit Betrug oder Aberglauben arbeiteten, wie der aufklärerische Rationalismus meinte, sondern ebenso wie die Ärzte von der Heilkraft der göttlichen Macht überzeugt waren, in ihr auch gegenüber der ärztlichen Kunst das eigentlich Wirksame bei den Heilungen sahen. Nur die Reichweite dieser göttlichen Heilkraft ist durch den Wunderglauben überschätzt worden, an sich aber wird der Wirklichkeitsgehalt dieses historischen Heilglaubens vom Verfasser bestätigt durch den Stand der heutigen Therapie, nach dem durch psychische, insbesondere religiöse Einflüsse der Organismus in seinem Kampf gegen funktionelle wie organische Erkrankungen unterstützt wird und Heilung oder Besserung herbeiführen kann. Der Verfasser erhebt sich sogar am Schluß seiner Schrift in Anlehnung an den bekannten Mediziner Link zu dem religiösen Bekenntnis, „daß in der Psyche des kranken Menschen eine unserm Wissen noch nicht erschlossene Heilkraft schlummert, die der Arzt wecken muß", daß „das Wunder in der Heilkunde das Wunder des Lebens selbst" sei, daß deshalb „die Ärzte den Göttern den ersten Platz gelassen haben ... in Anerkennung der göttlichen Obergewalt" (160).

Wiesbaden E. Ott.

Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Lieferung 4—5 der lateinischen und Lieferung 2 der deutschen Werke. Stuttgart-Berlin, W. Kohlhammer. Preis RM. 1.— für jede Lieferung.

Seit unserer ersten Anzeige dieser großen Eckhart-Ausgabe (ZThK 1936, S. 377 f.) sind drei neue Lieferungen erschienen. Von den lateinischen Werken bringt die eine Lieferung den Anfang des ersten Bandes der Gesamtausgabe: Prologi in Opus tripartitum, Expositio Libri Genesis (bis Gen. 2, 2), eingeleitet und herausgegeben von Konrad Weiß. (Die Übersetzung wird erst einer anderen Textausgabe beigegeben werden.) Die andere Lieferung bringt den Anfang des vierten Bandes, Sermones, die Predigten über das Kirchenjahr, herausgegeben von Ernst Benz. Diese Lieferung enthält acht Predigten, darunter die tiefen Ausführungen über die Liebe Gottes (1. Joh. 4, 8, 9, 16 und 18). Die Lieferung der deutschen Werke setzt innerhalb des ersten Bandes die deutschen Predigten fort, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, so daß nunmehr im ganzen zehn deutsche Predigten vorliegen.

Jena. Eisenhuth.

Oskar Bolza, Meister Eckehardt als Mystiker. Eine religionspsychologische Studie. München, Ernst Reinhardt, 1938. 39 S.

Diese Untersuchung ist dadurch veranlaßt, daß Meister Eckehardt grundsätzlich über eigene mystische Erlebnisse geschwiegen hat. Kann er trotzdem als Mystiker bezeichnet werden? Mit Hilfe der religionspsychologischen Methode, die sich nur auf die Betrachtung der seelischen Vorgänge beschränkt und alle religionsphilosophischen Fragen beiseite läßt, versucht Verf. aus der Metaphysik und Ethik auf mystische Erlebnisse zurückzuschließen. Als das Wesensmerkmal der Mystik sieht Verf. die Ekstase an. Auf Grund der Selbstbiographie der heiligen Teresa und mit Hilfe neuerer religionspsychologischer Arbeiten läßt Verf. die Ekstase durch zwei Wesensmerkmale bestimmt sein, durch die Auslöschung des Gegensatzes zwischen Ich und Außenwelt (unio mystica) und durch die mystische Wonne, „ein gänzlich objektloses überwältigendes Glückseligkeitsgefühl" (S. 8). Meister Eckehardt geht innerhalb seiner Metaphysik bei dem Auslöschen des Objektiven sogar so weit, daß der Fromme seiner selbst und sogar Gottes ledig werden muß. Die mystische Wonne erscheint bei ihm allerdings nur als Begleitmoment. Wie die anderen Mystiker kennt auch der Meister das Gefühl eines intensiven inneren Lichtes (S. 19). Es ist bei ihm die zentrale Idee von dem Seelenfünklein. Schwieriger läßt sich Meister Eckehardt als Mystiker nachweisen, sobald man an seine Ethik denkt; denn Mystik und Ethik scheinen sich auszuschließen. Dafür gibt es bei Eckehardt auch Belegstellen (das Süpplein für die Armen, S. 23; die Predigt über Maria und Martha, S. 29; das Herdfeuer, S. 31). Trotzdem stellt Verf. zwei Zusammenhänge zwischen Ethik und Mystik fest. Einmal ist die Ethik die Vorbereitung für die Ekstase; sodann ist sie deren Folge (das Wirken „sunder warumbe" und der „Gerechte"). In einer zweiten Biographie der Teresa spricht diese von der heiligen Vermählung als der siebenten Wohnung der Seele. Damit meint sie den Zustand der dauernden Gottverbundenheit, in dem auch gute Werke getan werden. Während dieser Zustand bei Teresa erst im Alter eintrat, liegt bei Meister Eckehardt diese innere Verbindung von Mystik und Ethik schon früher vor und wird vom Verf. als eine Nachwirkung vorausgehender Ekstase gedeutet.

Diese Arbeit ist in ihrer psychologischen Methode sehr aufschlußreich. In dem Urteil, daß zwischen der Mystik Eckehardts im esoterischen Sinne und dem Christentum unüberbrückbare Gegensätze bestehen (S. 30), geht Verf. über die Grenzen einer psychologischen Arbeit hinaus, besonders auch in bezug auf die Unterscheidung der neuplatonischen Gotteslehre von der kirchlichen (S. 16). Vor allem übersieht er die stark mystischen Züge auch des Christentums, die dort in einer sehr eigenen Prägung besonders bei Paulus vorhanden sind. Gerade Meister Eckehardt zeigt, daß eine bestimmte Art der Mystik durchaus mit dem Christentum vereinbar ist; denn Eckehardt war sich selber seines Christseins stets bewußt, und zwar, wie er meinte, sogar im kirchlichen Sinne.

Jena. Eisenhuth.

Nicolaus von Cues, in deutscher Übersetzung herausgegeben von Ernst Hoffmann, Heft 1: Der Laie über die Weisheit. von E. Bohnenstädt. Leipzig, F. Meiner, Phil. Bibl. Band 216a, 1936. 108 S. RM. 3.50.

Die Erforschung der Werke des Nikolaus von Cues (gest. 1464) ist dringend notwendig. Als erstes Heft der schon seit mehr als 25 Jahren geplanten deutschen Ausgabe erschien die Übersetzung des Idiota de Sapientia. Diese Schrift aus dem Jahre 1450 steht zwischen den beiden Hauptwerken des Cusanus, zwischen De Docta Ignorantia und De Visione Dei. In der Form eines Gesprächs zwischen einem ungelehrten Laien und einem römischen Redner schildert Nikolaus die göttliche Weisheit, die zur größten Demut und zur tiefsten Freude führt. In dem ersten Teil wird der Weg gezeigt, um zu dieser Weisheit zu gelangen. Sie stammt nicht aus den Büchern der Menschen, sondern aus denen, die Gott selber geschrieben hat, und die überall zu lesen sind, auch auf dem Marktplatz, auf dem gerade die beiden ihr Gespräch führen. Das Zählen, Messen und Wägen der Menschen dort, wie überhaupt jede Vernunfttätigkeit wird von der Einheit hier ermöglicht. Zu dieser Einheit gelangen wir, indem wir sie in allem Endlichen als die Unendlichkeit selber erfassen. Die „höchste Weisheit ist die, daß du wissest, wie . . . das Unberührbare unberührenderweise berührt wird. . . . Daher wird die Weisheit — die alle Menschen, da sie sich von Natur aus nach ihr sehnen, mit so großer Leidenschaft des Geistes erstreben — nicht anders erfahren als in der Bewußtwerdung, daß sie höher reicht als jedes Wissen und unwißbar ist" (S. 46 ff.). Erst in der Erkenntnis dieser Weisheit kommt der wahre Menschengeist zu seiner Erfüllung. Gerade weil sie selber in menschlicher Weise nicht zu begreifen ist, wird sie als das Höchste und Umfassendste erkannt, sonst würde sie durch unser Begreifen eingeschränkt und begrenzt. „Die ewige Weisheit aber ist die nie zur Neige gehende Nahrung des Lebens, von der unser Geist, der nur Weisheit und Wahrheit lieben kann, ewig lebt. Jedes vernunftbegabte Wesen erstrebt das Sein; sein Sein ist Leben; sein Leben ist vernünftiges Einsehen; sein Einsehen ist: sich von Weisheit und Wahrheit nähren" (S. 52). Diese Weisheit bringt mit dem echten Leben auch die echte Freude. Da sie aber infolge ihrer Unendlichkeit nirgends in der Welt ganz da sein kann, wird sie geahnt und in allem Erfreuenden und Begehrenden als Vorgeschmack empfunden. „Sie ist deiner Sehnsucht Vollendung, ist ihr Ursprung, Mittelpunkt und Endziel. Ist sie dir also angenehm, diese Sehnsucht nach unvergänglichem Leben, daß du in fruchtbarer Seligkeit ewig leben möchtest, so erfährst du in dir einen gewissen Vorgeschmack der ewigen Weisheit; denn nicht gänzlich Unbekanntes begehren wir" (S. 53).

Drei Grundgedanken sind in dieser spekulativen und tieffrommen Mystik enthalten:

1. Die Einheit als Ermöglichung von allem;
2. die Gleichheit, die zwischen dieser göttlichen Größe und allem echt menschlich Großen besteht, und

3. die Verbindung, die zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen hergestellt wird.

Für Nikolaus wird daher der trinitarische Glaube zum tiefsten Erkenntnisprinzip des gesamten Seins. „Wie nichts die Einheit hervorbringt, sie vielmehr Uranfang und Urgrund ist, der in keiner Weise selbst begründet und in einen Anfang gesetzt wurde, so erzeugt nichts den Vater; der ist ewig. Die Gleichheit aber geht von der Einheit aus, so der Sohn vom Vater. Und die Verbindung geht aus der Einheit und ihrer Gleichheit hervor, so der Heilige Geist von Vater und Sohn. Daher bedarf jedes Ding, auf daß es das Sein in sich trage, und das Sosein, in dem es ist, der einigdreien Begründung, d. h. des dreifachen und einen Gottes" (S. 60). In einem zweiten Teil werden verschiedene Schwierigkeiten geklärt, die dem Begreifen Gottes entgegenstehen. Die Lösung liegt darin, daß die Frage nach Gott und die Schwierigkeiten, die sich dabei ergeben, selber ein Zeugnis von Gottes Sein sind; denn ohne diese Voraussetzung könnte nicht nach ihm gefragt werden.

Dieses philosophische Begreifen des menschlichen Lebens von der göttlichen Weisheit her ist von einer unvergleichlichen Erhabenheit. In einer Einführung geht Hoffmann kurz auf das gesamte Werk des Nikolaus ein und zeigt seine Bedeutung für das deutsche Geistesleben. Nikolaus hat in neuer Weise Platons Idealismus mit dem Christentum verbunden. „Im Christentum ist die Religion philosophisch geworden, nun soll die Philosophie auch christlich werden" (S. 5 f.). Nikolaus hat mit seinem trinitarischen frommen Denken die beiden geistigen Strömungen vor ihm zusammenschauen können: die Scholastik erfaßte mit der Frage nach dem Sein den Begriff des Vater-Gottes; die Mystik sah Christus als den Weg, der zur mystischen Vereinigung führte. Das Denken des Nikolaus bezieht aber grundsätzlich das Wirken des Heiligen Geistes mit ein. Die Bedeutung des Nikolaus für die deutsche Geistesgeschichte liegt darin, daß er neben der Schöpfungskraft Gottes auch die geistige Schöpfungskraft des Menschen erkannte und dadurch die menschliche Persönlichkeit und Individualität zu würdigen vermochte.

Die neue deutsche Ausgabe enthält neben dieser geschichtlichen Einleitung noch eine besondere Einführung in die vorliegende Schrift, außerdem Anmerkungen zur Einführung und zur Übersetzung, eine Literaturangabe und ein Verzeichnis der Grundbegriffe: eine würdige Ausgabe für das Lebenswerk eines der größten deutschen frommen Menschen.

Jena. Eisenhuth.

Günter Moldaenke, Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation. I. Matthias Flacius Illyricus. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte hrsg. v. E. Seeberg, † E. Caspar, W. Weber.) Stuttgart, Kohlhammer 1936. 629 S.

Das umfangreiche Werk, das ein junger Dorpater Kirchenhistoriker aus der Schule Erich Seebergs vorlegt, ist selbst wieder ein Teilstück eines umfassenden

Programms: in derselben Weise sollen Erasmus, Melanchthon, Bullinger und außer dem Marburger Hyperius noch ein (wohl noch nicht bestimmter) Vertreter des Reformkatholizismus bearbeitet werden. Daß Flacius bei dem energischen Rückgriff auf die Reformationszeit bisher nicht ausgewertet wurde, ist verwunderlich, da bereits Dilthey seine Clavis scripturae sacrae von geistesgeschichtlichen und Holl dasselbe Werk von theologischen Gesichtspunkten aus gewürdigt hatten, außerdem für die äußeren Fragen die klassische Biographie von Preger weitgehende Hilfe gewährte. So erklärt sich, daß jetzt gleichzeitig 2 voneinander unabhängige Studien die Flacianische Hermeneutik behandeln, außer dem vorliegenden Werk der Aufsatz von K. A. v. Schwartz, „Die theologische Hermeneutik des M. Flacius Illyricus" (Lutherjahrbuch 1933, S. 139—175). M. kann diesen Aufsatz, über den er selbst — wie schon der Umfang zeigt — weit hinausgeht, wenigstens in den Anmerkungen noch benutzen.

Das Werk weist die Vorzüge der Seebergschen Schule auf: gründliche Quellenbenutzung, vor allem auch der bisher vernachlässigten Helmstedter Handschriften der Wolfenbütteler Bibliothek, feinsinnige Einzeldeutungen, geistesgeschichtliche Belesenheit, großzügige und reiche Problemschau. Trotz der historischen Herkunft und Blickrichtung des Verf. und trotz der ausdrücklichen Abgrenzung gegen moderne Kategorien ist es — wie E. Seebergs Schriften — weitgehend systematisch-theologisch aufgebaut. Das Ganze kreist um den theologischen Hauptbegriff: das Wort Gottes, der vom Gottesgedanken, von der Christologie, von der Ekklesiologie und von der Anthropologie her entwickelt wird. Man vermißt in diesem Schema den Begriff des Heiligen Geistes — auch im Kapitel von der Kirche ist er nicht untergebracht, er erscheint S. 301 flüchtig im Zusammenhang der Inspirationsfrage —; hat Fl. keinen expliziten Geistesgedanken? Auf diese Frage zum mindesten einzugehen, hätte dem Verf. Richard Grützmacher nahelegen können, der in seinen Studien „Wort und Geist" (1902) Flacius — und zwar nach des Verf. Meinung zutreffend — kurz behandelt, außerdem Heinrich Bornkamms Skizze „Das Wort Gottes bei Luther" (1933). (Sie erschien allerdings möglicherweise erst nach Abschluß des Werkes.) Der Gottesbegriff des Flacius lehnt sich zunächst an Platon an, um mit Hilfe des Terminus „reines Sein" die Überweltlichkeit Gottes sicherzustellen — im übrigen ist er aber personhaft gedacht. Ob Flacius die hier sich ergebende Antinomie als letztlich notwendige, in der Sache begründete empfunden hat, erörtert Verf. leider nicht. Die Offenbarung im Wort ist dementsprechend nicht Offenbarung des Seins Gottes, seiner Aseität, sondern nur seines Willens gegenüber den Menschen. Die Bezeichnung dieser Offenbarungslehre als „alexandrinisch", d. h. als voller Inkarnation (S. 56) dürfte daher kaum zu Recht bestehen. (Für die hier entstehenden theologischen Schwierigkeiten vgl. Fr. W. Schmidt, Die theologische Begründung der Ethik 1931, S. 42 in Auseinandersetzung mit Gogarten.) Christus erscheint unter dem Gesichtspunkt des „Wortes" in doppelter Rolle: einerseits als Lehr-

meister in einer Reihe mit den Propheten (Hebr. 1, 1) — andererseits als Name Gottes selbst, als scopus der Schrift, als ihr Anfang und Ende, als ihr Schlüssel und Inhalt. Entsprechend wird für die Christologie das Schema der 3 Ämter und der 2 Stände verwandt und von einem doppelten Kommen gesprochen. Das Wort Gottes, dessen Wirken prädestinatianisch verstanden wird, schafft die Kirche, deren irdisches Schicksal der Erniedrigung Christi gleichgestaltet ist, in der nichtsdestoweniger der Erhöhte stets gegenwärtig bleibt. Als Zentralbegriff der Anthropologie erscheint die „imago Dei", die aber der Sündenfall in die „imago Satanae" verwandelt hat (transformatio!), die Erlösung ist infolgedessen völlige Neuschöpfung, Wiedergeburt. Der Mensch ist Kampfplatz zwischen dem regnum Dei und dem regnum diaboli. In der Behandlung der alten Streifrage: Ist das Böse Substanz oder Akzidens im Wesen des Menschen? tritt wohl am deutlichsten zutage, daß der Verf. die Probleme nicht scharf genug akzentuiert. Seine Ausführungen wollen die ganze Fragestellung als inadäquat abweisen (sie sei ihm von außen, d. h. Melanchthon und Strigel aufgenötigt), vermögen aber nicht den berechtigten Kern zu treffen. Im ganzen leitet ihn wie auch sonst überall das Bemühen, Fl. zu rehabilitieren, d. h. seine ganz ursprüngliche Übereinstimmung mit Luther darzutun. Jedoch dürfte gerade die Anthropologie den unbestreitbaren Abstand dartun. (Hätte Luther den Begriff Imago Satanae bilden können?)

Die hermeneutische Problematik im engeren Sinne entfaltet der Teil C III: Das Verstehen der Schrift. Die Kanonsfrage wird von Fl. nicht ausdrücklich gestellt, aber implicite beantwortet durch ein geschichtlich periodisiertes Verständnis des Wortes Gottes: 3 Bundesschlüsse (Adam, Mose, Christus) konstituieren es. (Fl. wird so zum Ahnherrn der Föderaltheologie.) Die Autorität des einzelnen Schriftwortes hängt nicht am Inhalt, sondern entscheidet sich an der Legitimation des betr. biblischen Autors: Ist er unmittelbar (Apostel, Propheten) oder mittelbar (Apostelschüler) durch Gott berufen? So weist die Schriftlehre des Fl. in die Richtung der Personal-, nicht der Verbalinspiration. Aus der Hermeneutik wächst auch seine Geschichtsanschauung heraus: Kirchengeschichte ist ihm wesentlich Geschichte der Schriftauslegung, sie steht unter dem Gesetz stetig fortschreitenden Verfalls der Schriftgeltung, dem die Reformation, die folgerichtig als Beginn der Heilszeit eschatologisch verstanden wird, Einhalt gebietet. Daneben läuft eine nüchterne Betrachtungsweise her, wonach Verfall und Wiederherstellung — partiell — beständig im geschichtlichen Verlauf auftreten. Den Inhalt der Schrift gibt auch er als „Gesetz und Evangelium" an: beides seien formal analoge Bünde Gottes mit den Menschen. Ein Naturrecht ist für Fl. theologisch irrelevant. (Verf. unterläßt es, auf den grundlegenden Unterschied zu Luther hinzuweisen.) Von den aus dem A. T. gewonnenen Gesetzen Judizial-, Zeremonial-, Moralgesetz (Dekalog) ist nur das letzte bedeutungsvoll. Dessen Telos wird ganz auf den „usus elenchthicus" beschränkt. — Sein Anspruch wird erst durch den Gehorsam Christi und die „imputatio" für die Menschen erfüllt. Leider wird der

Anwendung des Prinzips: Gesetz — Evangelium auf die Schrift nicht nachgegangen, ist Gesetz = A. T., Evangelium = N. T.? (Wie wird die Bergpredigt, überhaupt die „Ethik" im N.T. verstanden?)

Das Verstehen im engsten Sinne ist nur dem Glauben gegeben — das entgegengesetzte Phänomen ist „caecitas spiritualis" „contemptus Dei". Der Glaube impliziert: Gottesfurcht, geistliche Erfahrung, Anfechtung und Beharrlichkeit.

So entläßt der Verf. den Leser mit einem lebendigen, reich belegten Bilde von Theologie und Hermeneutik des Fl. Hinter der Fülle des aufgebotenen Materials tritt die geistige Durchdringung teilweise etwas zurück, wie im vorstehenden im einzelnen angedeutet wurde. Ein abschließendes Urteil würde erst ein voll durchgeführter Vergleich mit den Reformatoren einerseits, mit dem Humanismus und der scholastischen Tradition andrerseits ermöglichen. Dazu aber ist der Forschungsstand noch nicht fähig [1]). Inzwischen darf die theologische Forschung, gerade auch die systematische Theologie, dankbar sein für die sorgfältige und umsichtige Bereitstellung des Materials.

Kleinröhrsdorf (Dresden Land). Martin Schmidt.

Franz Böhm, Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand. Leipzig, Felix Meiner 1938, 300 S. geh. RM. 6.50, geb. RM. 8.20.

Karl Jaspers, Descartes und die Philosophie. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co. 1937, 104 S. geb. RM. 4.80.

Die Schrift Böhms geht von der Überzeugung aus, daß Descartes und jede Form des Cartesianismus im Umbruch des Denkens unserer Tage radikal überwunden werden müsse, daß jeder in ihm entspringende Rationalismus dem ursprünglich und echt deutschen Philosophieren fremd und feindlich sei. Mit dieser These tritt der Kampf für oder wider Descartes, der das gesamte abendländische Denken immer wieder und immer neu erfüllt hat, in sein Endstadium ein. Während noch Schelling und Hegel in Descartes den ideellen Anfang des abendländischen Philosophierens überhaupt erblicken und diesen Anfang positiv werten trotz mancher Kritik im einzelnen, will Böhm aufweisen, daß diese Wertung ein Irrtum sei, daß für die neue philosophiegeschichtliche Deutung, wie sie in unseren Tagen aus einer neuen Weltanschauung mit Notwendigkeit folge, Descartes in keinem Sinne mehr als der Anfang einer großen philosophischen Entwicklung angesehen werden dürfe, sondern vielmehr als absolutes Ende.

Dieses Urteil erfolgt unter der Sicht einer neu erfüllten Weltbildlichkeit. Die Philosophiegeschichte soll nicht mehr Problemgeschichte oder Geschichte des sich entfaltenden geschichtlich-systematischen Bewußtseins sein, sondern vielmehr Weltanschauungsgeschichte, Aufweis der jeweiligen völkischen Fragekraft

1) Doch vgl. das neue Werk von H. E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus, I 1937.

und der mythischen Ursprungsbindung. „Die Weltanschauungsgeschichte — wie wir die Philosophiegeschichte nach ihrem zentralen Anliegen nennen — hat keinen anderen ‚Gegenstand‘ als die politische Geschichte, die Wirtschaftsgeschichte, die Kunst und Literaturgeschichte, nämlich das Volk als natürlich-geschichtliche Gemeinschaft“ (Böhm S. 153). — Diese neue Ausrichtung bedeutet für die Wertung deutscher Philosophen der Vergangenheit, beispielsweise für Hegel, dies, daß er als Repräsentant eines undeutschen Rationalismus und abendländischen Universalismus abgelehnt und überwunden werden soll. Als wesenhaft deutsche Züge erkennt Böhm Tiefe und Systemfeindschaft, Bereitschaft zum Opfer und Wille zu geschichtlicher Entscheidung. „Der Sinn des deutschen Denkens ist kein Nachdenken über die Wirklichkeit, sondern ein Erkennen in und aus der Wirklichkeit heraus — kein logisches Systemdenken, sondern erschließendes Denken, das die Wirklichkeit öffnet“ (Böhm S. 121).

Während Jaspers vor allem den Verlust an Sein selbst im abstrakten Cogito ergo sum kritisiert und die Unmöglichkeit aufweist, von hier aus zur Tiefe existentieller Selbstvergewisserung und geschichtlicher Erfahrung vorzudringen, bekämpft Böhm den in jeder Rationalität mit Notwendigkeit sich ergebenden Verlust an völkischer und politischer Substanz: „An der Aufgabe, völkische Wirklichkeit nicht nur beschreibend aufzufassen und als Postulat unserer Wirklichkeitsgestaltung auszusprechen, sondern sie philosophisch zu verstehen und in ihrer inneren Notwendigkeit nachzuvollziehen, wird der cartesische Stolz zwingender Einsicht und der Zauber seiner ‚mathesis universalis‘ zerbrechen“ (Böhm S. 283).

Im Zusammenhang der Frage nach „Gott in der Geschichte“ dürfte es für den Theologen besonders wichtig sein und zur Diskussion herausfordern, daß Böhm die These vertritt, daß der religiöse Durchbruch zum Monotheismus kein entscheidendes geschichteausrichtendes und geschichtebildendes Prinzip sei — Berdiajew hat diesen Gedanken in dem Buch: „Der Sinn der Geschichte“ überaus zwingend dargestellt —, sondern vielmehr lediglich immer mehr fortschreitende Rationalität und religiöse Entleerung mit sich führen müsse. Jaspers erblickt trotz der Schärfe seiner Kritik an Descartes in ihm und seiner Philosophie eine unverlierbare Möglichkeit des Philosophierens überhaupt, ein Denkmotiv, das sowohl anregend als warnend zugleich verstanden und ‚aufgehoben‘ werden muß. „Wenn man ... in der neueren Zeit vielmehr ein großartig Positives in der Hülle von Torheit und Mißverständnis sieht, das zu entwickeln immer noch Aufgabe ist, dann wird Descartes zu einer der gefährlichen Gestalten, welche mit der zündenden Anregung doch immer zugleich zu Abgleitungen verführen“ (Jaspers S. 101). Böhm will das abendländische Denken als solches liquidieren, um aus einer ganz neuen Weltbildlichkeit und völkischen Wirklichkeit heraus eine neue Weltanschauung philosophisch zu erschließen, deren Mittelstück der Glaube ist.

Jaspers' Denken kreist um menschliche Existenz, das Böhms um politische Wirklichkeit. Beide Kreise überschneiden sich in wesentlichen Stücken, und

doch eignet beiden Philosophen ein verschiedenes „Existenzideal"; von dieser letzthinnigen Verschiedenheit her ist ihre verschiedene Fassung von „Wirklichkeit" zu verstehen, von ihr aus muß auch ihre Kritik und ihre geforderte oder vollzogene Abwendung und Überwindung von Descartes in letzter Instanz entschieden werden.

Gröden (Elsterwerda/Land) Käte Nadler.

Hugo Friedrich, Descartes und der französische Geist. Leipzig, Felix Meiner 1937. 78 S. (Wissenschaft und Zeitgeist, Heft 6.)

Eine leicht lesbare Einführung in die heutige Descartes-Problematik unter dem besonderen Gesichtspunkt, den der Titel andeutet. Behandelt wird 1. „Der Discours de la Méthode" selbst, 2. „Die Aufnahme durch den französischen Geist", 3. „Der ewige Cartesianismus". Daraus wird deutlich, daß wir nicht nur eine Einführung, sondern auch wertvolle Ergänzungen zu der sonstigen Literatur erhalten. Stephan.

Karl Ernst W. Weißleder. Goethes „Faust" und das Christentum. Leipzig, S. Hirzel, 1936 (Studien u. Bibliographien z. Gegenwartsphilosophie, hrsg. v. W. Schingnitz). 39 S.; RM. 1.40.

Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis: die Goethesche und die christliche Frömmigkeit „sind im Glauben an ein Jenseits einig, nur daß das Christentum den Menschen auf Kosten des Diesseits an das Jenseits verpflichtet, während Goethe, ohne das Jenseits aufzugeben, an das Diesseits verpflichtet" (S. 31). Aber das Lehrreiche an dem Heft ist nicht das Ergebnis, sondern das Tasten nach einer Methode, die weder rein philologisch sein noch einfach den Ideengehalt erfragen, sondern im Anschluß an modernste Philosophie, besonders N. Hartmann, den Sinn herausarbeiten will. Recht deutlich wird die Methode freilich nicht. Schon die skizzenhafte Kürze hindert ihr klares Hervortreten. Vor allem aber steht sie von vornherein im Dienste des mitgebrachten Schemas „Diesseits-Jenseits", das dem christlichen Glauben nicht gerecht werden kann. Auch im einzelnen erheben sich ernste Bedenken. So bei der Durchführung der „metaphysischen Gegensatzstellung von Kunst und christlicher Religion"; um die Tatsache der christlichen Kunst zu entkräften, wird von dem äußeren und inneren Anlaß des Kunstwerks sein metaphysisches Wesen unterschieden, das in einer ganz anderen Schicht liege. Auf dem Wege, der hier angedeutet wird, läßt sich sogar die Dichtung Dantes, die Musik Bachs — und die Theologie Luthers (vgl. Deutelmoser) entchristlichen: nur daß er sich eben durch solche Vergewaltigung als Werkzeug einer Tendenz erweist. Stephan.

Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke, nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher. Bd. 1: Schriften zur Erkenntnislehre; Bd. 2: Die Welt als Wille und Vorstellung, I. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1937 f.

Preis der Gesamtausgabe bei Vorbestellung geh. RM. 43.—, in Leinen RM. 50.—.

Zum 150. Geburtstag Schopenhauers (geb. 22. 2. 1788 in Danzig) sind zwei Bände der seit langem geplanten Neufassung der Gesamtausgabe seiner Werke erschienen. Die Herausgabe wird von dem Vorsitzenden der Schopenhauer-Gesellschaft besorgt. Die Ausstattung der beiden vorliegenden Bände ist vorzüglich. Die Textgestaltung ist aufs genaueste überprüft und verzeichnet textkritisch die verschiedenen Lesarten. Der erste Band begründet in einer eingehenden Einleitung die Notwendigkeit der neuen Ausgabe und ihre Anordnung. Das Lebensbild, das der Herausgeber auf über 100 Seiten entwirft, verwertet zahlreiche neue Quellen. Es zwingt zu einem stillen und ehrfürchtigen Nachsinnen. Wer das Werk dieses großen Menschenkenners überschaut, wird vieles in seiner Philosophie verstehen lernen, das Schweigen, die Einsamkeit, das Mißtrauen und die große Menschenverachtung.

Schopenhauer übernahm blutsmäßig gesehen ein schweres Erbteil. Seine Großmutter Anna Renata Soermans war pathologisch. Sie wurde nach ihres Mannes Tode entmündigt. Von ihren vier Söhnen war der dritte von Kindheit an blödsinnig, der vierte endete in geistiger Zerrüttung. Von ihrem erstgeborenen Sohne, Heinrich Floris stammt Arthur Schopenhauer ab. Mit seiner eigenen Mutter hat er sich nie verstanden. Sie hatte ihn dreimal enterbt (S. 101). Zur Ehe kam er nicht, obwohl ihm öfters die Frage der Eheschließung nahe trat. Es ist eigenartig, daß sich Schopenhauer zweimal von Frauen trennte, weil sie an Tuberkulose erkrankt waren. Ursprünglich war er von seinem Vater für den Kaufmannsberuf bestimmt. Nach Studien in Göttingen und Berlin habilitierte er sich in Berlin, und zwar in bewußtem Gegensatz zu Hegel, den er scharf angreift (S. 103, 111). Früh ist er von dem Wert seiner eigenen Philosophie überzeugt und führt einen oft ungerechten Kampf gegen die Philosophieprofessoren. Nach seiner Übersiedlung nach Frankfurt wird er auf Jahre hinaus vergessen. Erst spät ist er Zeuge von der „Komödie des Ruhmes". Über das Religiöse finden sich einige wesentliche Andeutungen. In seinem zweiten Berliner Semester hatte er Schleiermachers Vorlesung „Über Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christentums" gehört. Dieser erklärte: „Die Philosophie hat mit der Religion gemein das Wissen von Gott." Schopenhauer fügte als Randbemerkung in seiner Nachschrift hinzu: „Dann müßte ja die Philosophie den Begriff eines Gottes voraussetzen, den sie vielmehr, nachdem ihr Fortgang es bringen wird, gewinnen oder verwerfen soll, zu beidem gleich bereit." Schleiermacher hatte gesagt: „Philosophie und Religion können nicht ohne einander bestehen. Keiner kann Philosoph sein, ohne religiös zu sein. Umgekehrt muß der Religiöse sich wenigstens die Aufgabe der Philosophie machen." Dazu bemerkte Schopenhauer: „Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie, er braucht sie nicht. Keiner, der wirklich philosophiert, ist religiös. Er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei" (S. 57). Trotzdem fühlte er sich in Frankfurt, wo er von seiner Wohnung aus das Deutschherrenhaus sehen konnte,

mit dem „geistverwandten Verfasser der ‚Deutschen Theologie'" verbunden (S. 120).

Der erste Band bringt folgende Schriften: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde; Über das Sehen und die Farben; Commentatio exponens Theoriam Colorum Physiologicam, eandemque primariam.

Jena. Eisenhuth.

Die Welt im Fortschritt. Gemeinverständliche Bücher des Wissens und Forschens der Gegenwart. I. Reihe, Bd. 10 (Schlußband). Berlin, F. A. Herbig, 1937. Inhalt: H. Tollert, Kurzbericht über die neuesten Forschungsergebnisse; Hch. Frick, Die religiöse Weltkrise der Gegenwart; P. A. Steinhoff, Neuere deutsche Literatur; Personen- und Sachverzeichnis für Bd. 1—10. — 254 S. mit 2 Titelbildern, 16 Kunstdrucktafeln und 13 Textabbildungen. Jeder Band geb. 3.50 RM., doch wird nur noch die Reihe als Ganzes abgegeben (35 RM.).

Es ist wertvoll, daß diese lehrreiche, von vielen Seiten begeistert begrüßte Sammlung wenigstens im letzten Band neben dem literarischen noch das religiöse Thema aufnimmt. Daß sie diesen Beitrag gerade Frick anvertraut hat, spricht für die Umsicht, mit der sie geleitet ist. Denn hier, für einen sehr breit gedachten Leserkreis, kam alles darauf an, daß der Verfasser persönlich in der Mitte des evangelischen Christentums steht, aber beständig die ganze Weite und Beziehungsfülle der Fragen im Auge hat, um die es heute geht. Frick hat schon mehrfach, besonders durch sein Buch über „Deutschland innerhalb der religiösen Weltlage" (s. meine Anzeige Jahrgang 1937, S. 186 f.), bewiesen, wie eng er beides zu verbinden weiß. In seinem neuen Aufsatz, der immerhin 100 Seiten umfaßt, geht er zunächst wieder von der Weite der geopolitischen Fragestellung aus und zieht überall auch außerchristliche Parallelen heran (besonders islamische und ostasiatische); aber sein eigentliches Absehen ist stärker auf die innere Lage und auf die Stellung des evangelischen Christentums gerichtet. Das zeigt sich schon im 1. Teil, der die „institutionelle Religion in der Krisis", noch mehr im 2. T., der die „persönliche Frömmigkeit in der Entscheidung" behandelt. Nach dem 1. Teil läuft die gegenwärtige Stunde unseres deutschen Volkes auf drei Wahlentscheide hinaus, die sämtlich im Zeichen der Wahrheitsfrage stehen: „Christentum oder Mystik?" „Wiedergeburt des christlichen Abendlandes oder religionsfeindliche Zukunft?" „Evangelium von Jesus Christus oder Deutschglaube?" Der 2. Teil mündet in eine Gegenüberstellung von Buddhismus und Christentum (fein erläutert an drei Paaren von Bildbeigaben), bei der die dreifache Paradoxie der christlichen Botschaft in der Auffassung Gottes, des Weltprozesses und des Menschen mit großer Schlichtheit herausgearbeitet wird. — Wer mit Frick überzeugt ist, daß nach wie vor eine zukunftsträchtige Entwicklung Deutschlands nur vom evangelischen Christentum ausgehen kann, der wird auch auf sein Verständnis der gegenwärtigen Fragen und Kräfte, auf seine wechselseitige Verbindung der

Tiefe und der Weite der christlichen Botschaft zu hören bereit sein. Für die Theologie wäre es sehr zu wünschen, daß er dazu käme, an einem Einzelbeispiel einmal Sinn und Tragweite seiner Gedanken monographisch aufzuweisen.

Stephan.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons. In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. 10 Bände. Freiburg i. Br., Herder. — IX. Band. Rufina bis Terz. Mit 12 Tafeln, 12 Kartenskizzen und 134 Textabbildungen. 1056 Sp. 1937. In Leinen 30, in Halbfranz 34 RM.

Der Vorzug des großen Werkes liegt nach wie vor in der Fülle und einheitlichen Durcharbeitung des Stoffes. Unter den fast 2000 Stichworten des 9. Bandes finden wir solche wie Sadismus, Schatzgräber, Heinrich Schütz, Siebenschläfer, Sua (ein ägyptischer Gaufürst zur Zeit Salmanassars), Taxil, dazu die unendliche Menge katholischer Bistümer, Abteien, Bischöfe, Heiliger u. a. Die Auswahl protestantischer Stoffe ist klein und zuweilen seltsam; der Artikel über Söderblom ist bezeichnenderweise fast ebenso groß wie der zweispaltige (an sich ebenfalls rechte gute) über Schleiermacher. Unter den biblischen Artikeln zeigt das Verhältnis zu RGG beispielhaft die Behandlung der „Stiftshütte": der Artikel ist doppelt so groß wie in RGG, geht sehr auf die Einzelheiten ein und nimmt den Exodus-Bericht im wesentlichen als historisch. Auch der Sündenfall und die Sintflut werden mit geringen Erweichungen historisch verstanden. Für die systematische Theologie kommt der 9. Bd. nicht so stark wie der 8. in Betracht. Am lehrreichsten sind „Sakrament" und „Sünde". Beim Sakrament wird natürlich das ex opere operato stark betont; auch bei der Sünde wird die Tradition festgehalten, z. B. in der Hauptsache die alte Unterscheidung der Sünden einschließlich der „himmelschreienden" Sünde; die Rechtfertigung ist „eine Gnade Gottes, zu der der Sünder mitwirken kann und für gewöhnlich auch muß (in den Stufen der Rechtfertigung), die er aber nicht verdienen kann" (Sp. 904). Stephan.

Martha Romeissen, Katholizismus als Mystik bei Léon Bloy. Leipzig, S. Hirzel, 1935. 68 S. (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie hrsg. von Werner Schingnitz, 15. Heft). 3.— M.

Léon Bloy (1846—1917) galt zu Lebzeiten als Pamphletist und mittelalterlicher Bußprediger. Nach seinem Tode erlebten seine Hauptwerke erstaunliche Auflagen. Die Verf. setzt sich das Ziel, die Eigenart seines mystischen Denkens herauszuarbeiten.

Hamburg K. Leese

Corpus confessionum und Anglikanische Kirche.

Über die Anfänge des großen Corpus confessionum ist hier 1930, Sp. 468 ff. berichtet worden, und zwar sowohl über den Plan dieses von Fabricius

begründeten und herausgegebenen Sammelwerks als auch über charakteristische Stücke aus den damals bereits vorliegenden 12 Lieferungen, die den bischöflichen Methodisten und den Herrnhutern galten. Die beiden so zuerst in Angriff genommenen Bände sind inzwischen zum Abschluß gekommen (Bd. XX, Die bischöflichen Methodisten, 37 und 720 S., 1931; Bd. X, Die Brüdergemeine, 77 und 742 S., 1936). Die Methodisten sind nicht sonderlich dogmatisch interessiert, einige für ihre Ethik bezeichnende Stücke wurden hier bereits mitgeteilt. Daß von der Brüdergemeine besonders reichlich Lieder aufgenommen sind, kann man nur billigen, weil in ihnen die herrnhutische Frömmigkeit am reinsten hervortritt. Wird der heutige Text dargeboten, nicht der oft eigentümliche ursprüngliche, so zeigt doch auch da ein Vergleich mit dem in landeskirchlichen Gesangbüchern stehenden manche Unterschiede; selbst ein so bekanntes Lied wie „Herz und Herz vereint zusammen" hat z. B. im sächsischen Gesangbuch (von 1883, dem heutigen) eine teilweise andere Gestalt als in dem der Brüdergemeine von 1927; das der Brüdergemeine hat zwei Strophen mehr, aber andrerseits das sächsische eine im heutigen herrnhutischen nicht enthaltene: „Friedefürst, laß deinen Frieden." Namentlich daß der Heiland auch als Schöpfer geehrt wird, Jesus Christus praktisch oft geradezu an Stelle Gottes zu treten scheint, also, wenn man so sagen will, der Modalismus Zinzendorfs, wird an einigen Liedern deutlich.

Eine Reihe von weiteren Lieferungen gilt den altkatholischen Kirchen; dieser Band wird zu würdigen sein, sobald er abgeschlossen ist. Inzwischen hat auch die Veröffentlichung von Urkunden der britischen Presbyterianer begonnen. Der wichtigste Fortschritt des Werkes ist aber, daß der Band vorgelegt wurde, der die anglikanische Mutterkirche darstellt: Corpus confessionum. 17. Abteilung. Anglikanismus. 1. Band. Die Kirche von England. Berlin, W. de Gruyter, 148 und 684 S.

Es wird kein ungerechtes Urteil sein, daß die deutschen evangelischen Theologen im allgemeinen aus der Symbolik oder Konfessionskunde und der Dogmengeschichte viel mehr über die römisch-katholische Kirche, allenfalls auch über die morgenländische, wissen, als über die anglikanische und die englisch-amerikanischen Dissenters. Und doch steht die anglikanische Kirche im Mittelpunkt der ökumenischen Bestrebungen, nicht nur wegen der politischen Macht Englands (des einzigen Reiches, das in allen fünf Erdteilen Besitzungen hat), sondern auch weil diese Kirche, in ihrer Verfassung bischöflich wie die katholischen Kirchen, in ihrer Lehre zu denen der Reformation gehört. Der Band des C. c., der sie darstellt, bietet (nach einer geschichtlichen Einleitung mit guten Bemerkungen über Tradition und Freiheit in England, über die Verbindung der Art des niedersächsischen Bauern mit der des welterobernden Seefahrers und der des weltgewinnenden Kaufmanns) eine kritische Ausgabe des Common prayer book, d. h. sowohl den früheren als auch den nach dem Kriege von den kirchlichen Stellen beschlossenen (bekanntlich vom Unterhaus des staatlichen Parlaments nicht angenommenen) Text, danach die Kanones und

Konstitutionen der Kirche, zuletzt einige ins common prayer book nicht aufgenommene englische Bekenntnisse der Reformationszeit.

Den umfänglichen Band, in dem viel verdienstliche Mühe steckt, durchzustudieren, ist keine geringe Arbeit; und es wäre wohl auch im Sinne des Herausgebers, zu sagen: wer nur das täte, würde dabei vom Wesen des heutigen Anglikanismus noch weniger ein ausreichendes Bild gewinnen, als vom heutigen römischen Katholizismus derjenige, der die Beschlüsse des Trienter Konzils studierte und daneben noch den römischen Katechismus und das Meßbuch. Vom Gegensatz religiöser Strömungen in der Kirche von England seit dem 19. Jahrh., der hochkirchlichen, der nieder- und der breitkirchlichen, merkt man in jenen alten Urkunden natürlich nichts. Und daß bei Durchsicht des prayer book in der Neuzeit hauptsächlich die Aufbewahrung (reservation) konsekrierter Abendmahlselemente zur Krankenkommunion umstritten war (die dann aber auch sonst verehrt werden, wie im römischen Katholizismus), das ist einer der Fälle, wo tiefgehende religiöse Gegensätze ihren formellen Ausdruck schließlich in einer sehr speziellen Vorschrift finden und so diese eine unverhältnismäßige Bedeutung gewinnt. Um wirkliche Kenntnis von gegenwärtigem anglikanischen Wesen zu erhalten, wird man neben (oder zweckmäßigerweise vor) diesem Band des C. c. etwa das Buch von Bischof Bell über die Kirche von England lesen, das den ersten Band von Siegmund-Schultzes Sammelwerk Ekklesia bildet (Leipzig, Klotz), und theologische Schriften oder Predigten von Anglikanern des letzten Jahrhunderts wie Robertson u. a. Andrerseits wäre es durchaus verfehlt, wollte ein Theolog nur die gegenwärtige englische kirchliche Praxis kennenlernen, ohne sich um Verständnis für die festen und charakteristischen geschichtlichen Grundlagen des anglikanischen Kultus und der anglikanischen Frömmigkeit zu bemühen, wie sie die in diesem Band des C. c. gedruckten Urkunden in sich schließen.

In einer wesentlich der systematischen Theologie dienenden Zeitschrift mag gefragt werden, ob das Studium dieser Urkunden nicht mehr nur von dogmengeschichtlichem Interesse sei. Zu antworten wäre: bekanntlich hat der Durchschnittsengländer für prinzipielle, theoretische, Weltanschauungsfragen, dogmatische Fragen überhaupt nicht so viel Interesse wie durchschnittlich die bewußt kirchlich gesinnten Leute (und großenteils auch die Entkirchlichten und Christentumsgegner) in Deutschland. Ethisch-praktische Interessen sind in England stärker. Aber eben deshalb kann die in der Kirche überlieferte Lehre von vielen treu weiter geehrt werden, und gerade der Geschichte der Kirchenlehren nachzugehen, daran wird dort viel Fleiß gesetzt; dogmengeschichtliche Gelehrsamkeit nimmt ebenso wie bibelwissenschaftliche und philologische in Oxford und Cambridge einen hohen Rang ein. Man will das Band mit der Kirche des Altertums nicht zerschneiden, will das allgemeine Christliche festhalten, in diesem Sinne katholisch sein. Daß im übrigen heute auf viele Glaubensfragen in der anglikanischen Kirche verschieden geantwortet wird, zeigt der Ende 1937 erschienene, in vielen Tageszeitungen erwähnte Bericht ihrer dogmatischen Kommis-

sion. Fabricius hat ihn noch nicht berücksichtigen können; es hätte aber wohl auch nicht im Plane des C. c. gelegen, auf ihn einzugehen. Mag noch so klar sein, daß in den aus der Reformation des 16. Jahrh. hervorgegangenen Kirchen die Entwicklung der Lehre weit über die Bekenntnisformeln und Bekenntnisschriften des 16. und 17. Jahrhs. hinausgeschritten ist, so ist doch begreiflich, daß nicht leicht Formeln und Schriften aus späterer Zeit irgendwie ausdrücklich neben oder an Stelle der alten Bekenntnisse gesetzt werden. Das Verlangen nach Rechtskontinuität und die Pietät stehen in Spannung zu dem Sinn für die tatsächliche Lage und dem Mut, weiterzugehen, ohne den es nie zu der Reformation gekommen wäre. Diese Schwierigkeit besteht natürlich für jedes Werk, das, wie das Corpus confessionum, darlegen will, welche Lehren und Ordnungen in den verschiedenen Kirchen „gelten". Das Verhältnis von Recht, Geltung und Wahrheit ist im Protestantismus anders zu fassen als im Katholizismus.

Markkleeberg bei Leipzig. Hm. Mulert.

Offenbarung Gottes – heute?

Von Professor D. Horst Stephan in Leipzig[1]).

Das 19. Jahrhundert zeigt, zumal seit seiner Mitte, eine beständig wachsende Fremdheit zwischen dem christlichen Glauben und dem öffentlichen Leben. Nicht nur Wissenschaft und Kunst, sondern auch Wirtschaft, soziale Lage und Politik entwickeln sich eigengesetzlich auf ihren besonderen Bahnen. Der christliche Glaube bedeutet ihnen vielleicht noch Schmuck des Daseins, oder Hilfe für die von der allgemeinen Entwicklung Zermalmten, oder einen pietätvoll zu pflegenden Restbestand vergangenen Lebens, immer seltener aber eine gegenwartsmächtige Größe.

Und diese Entwicklung vollzog sich, obwohl ihre Zeit keineswegs arm an bedeutenden Vertretern des Christentums war. Es gab große Theologen, die allgemeine Achtung genossen; es gab kirchliche Bewegungen, die von eindrucksvollen Führern getragen waren; es gab auch prophetische Gestalten (Wichern, Stöcker, Naumann), die sich berufen wußten, die Kräfte des christlichen Glaubens wider die verhängnisvollen Dämonien der Zeitentwicklung zu mobilisieren. Aber all das war, auf die Breite der Wirkung gesehen, vergeblich. Die kirchliche Verkündigung traf bei großen und wichtigen Schichten von Menschen nicht in die Herzen. Dem Wort und der Tat blieb die Vollmacht versagt.

Wo liegen die Ursachen dieser schmerzlichen Entwicklung, die in der Gegenwart ihre Höhe erreicht? Es wäre allzu wohlfeil, die Schuld wesentlich auf die Sünde der Welt oder auf historisch-

1) Vortrag in der Leipziger Theologischen Fachschaft.

psychologische Tatsachen aller Art zu werfen. Der christliche Glaube wird vielmehr zunächst auch hier seine Bußbereitschaft durch theologische Selbstprüfung bewähren müssen. Angesichts der Fremdheit zwischen christlichem Glauben und breiten Strömungen des gegenwärtigen Lebens wird er sich vor allem fragen müssen, ob er seine Bezogenheit auf das „heute" selbst so ernsthaft verstanden und verwirklicht hat, wie es zu seinem Wesen gehört.

Hat der christliche Glaube, wie er behauptet, seinen Ursprung nicht im Menschen, sondern in Gott, dann hängt seine Gegenwartsmächtigkeit daran, daß Gott selbst ihm in jeder neuen Gegenwart begegnet. Wahrer Glaube lauscht, was der lebendige Gott jeweils in dem konkreten Geschehen der Zeit zu ihm spricht. Jedes Versagen dieses Lauschens und Hörens bedeutet Vertrocknung der lebendigen Kräfte, bedeutet Verzicht auf die Gegenwart zugunsten anderer, hörbereiterer Religion. Sollen wir uns wundern, daß Gott, wo er kein Ohr zu hören findet, nun dem Christen schweigt? Daß aber das Schweigen Gottes den Tod meint, das sagt schon der Anfang des 28. Psalms. So gibt sich die tiefste Erschütterung darin kund, daß nicht nur durch das den Dämonen verfallene Rußland, sondern durch unsere ganze Zeit hindurch die verzweiflungsvolle Klage klingt: „Und Gott schweigt?"

Damit stehen wir vor unserm Thema.

1. Allerdings ist es in der Theologie nicht üblich, die Gegenwartsbezogenheit des Glaubens gerade mit dem Offenbarungsbegriff zu verbinden. Die Wurzel der Hemmungen, die solche Verbindung findet, wird in der heute geläufigen Rede von den „Offenbarungsquellen" deutlich.

Allein gerade gegen dies Bild erheben sich schwere Bedenken. Denn es lebt von einer Vergegenständlichung, ja Verdinglichung der Offenbarung, die den Nerv ihres Wesens gefährdet. Es erdrückt durch seine Naturhaftigkeit die charismatische Art der Offenbarung. Es läßt sie als selbständige Größe von eigenem Gesetz und eigenem Leben erscheinen, losgerissen sowohl vom Geber wie vom Empfänger. Es mythologisiert sie zu einer Kraft, die zunächst verborgen fließt, dann aber an bestimmten Stellen in das irdische Geschehen hereinbricht. Ob es sich dabei um eine einzige Quelle oder um meh-

rere Quellen handelt, ob die Quelle in einem Buch oder in einer Institution oder in einer „Schöpfungsordnung" oder in einer leibseelischen Erbmasse sprudelt, das ist ja wahrlich für den Inhalt bedeutsam genug; aber für die Grundfragen des Charismatischen, der Gegenständlichkeit und der zeit-örtlichen Gebundenheit ist es gleichgültig. So oder so, „Offenbarung" ist nicht mehr Beziehungsbegriff, sondern wesenhaft selbständiges Substantivum; ihr Subjekt (wer wird offenbar?) und ihr Dativobjekt (wem wird das Subjekt offenbar?) tritt an den Rand des Bewußtseins zurück; sie gerät in die Gefahr, zur mythologisierbaren heiligen Sache und damit dem Menschen verfügbar zu werden.

Die Beliebtheit der Rede von den „Offenbarungsquellen" aber ist kein Zufall. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Drang zur Verselbständigung und Mythologisierung der Offenbarung einem Gesetz entspricht, das an unendlich vielen Stellen der Religionsgeschichte wirkt und auch das christliche Verständnis der Offenbarung beständig auf die Ebene des Vorchristlichen herabzudrücken versucht.

Und doch steht dieser Drang im vollen Gegensatz zum biblischen Sprachgebrauch.

Das Alte Testament zeigt die Offenbarung, ohne den Gedanken begrifflich zu formen, in ihrer ganzen charismatischen Lebendigkeit und Fülle. In Erscheinungen der Natur wie Gewitter und Erdbeben offenbart Jahve seine Macht, der Donner ist seine Stimme (Ps. 29); aber auch abgesehen von solchem Sondergeschehen erzählen die Himmel die Ehre Gottes und verkündigt die Feste seiner Hände Werk (Ps. 19). Ist schon da das Reden ein beliebteres Bild für Gottes Offenbarung als die Vision, so vollendet sich das bei den Propheten: das Wort Jahves kommt zu ihnen und tut seinen Willen im Gericht wie in der Gnade, im Heil wie im Unheil kund. Konnte es ein beredteres Mittel dafür als die Rede geben? Eben dadurch aber gewinnt die Offenbarung ein streng persönliches Gepräge; von Person zu Person enthüllt Jahve seine Wirklichkeit und seinen Willen. Offenbarung ist charismatisches Tun des lebendigen Gottes an bestimmten Menschen, Subjekt und Dativobjekt treten scharf hervor; von Vergegenständlichung und Mythologisierung ist keine Spur, alles bleibt frei in Gottes Hand, nimmt Spannung und Wandlung

in sich auf, ist entsprechend dem lebendigen Gang der Einzel- und der Volksgeschichte selbst von geschichtlicher Art.

Unter dem Einfluß des Alten Testaments stehen nun auch hier die Gestalten und Geschehnisse, von denen das Neue Testament zeugt. Denn es braucht zwar im Unterschied vom Alten Testament das Substantivum „Offenbarung" häufig; aber dieses wächst sich noch nicht zu mythologischer Selbständigkeit aus, sondern bleibt die begriffliche Zusammenfassung des Verbums „sich offenbaren", bleibt in der Gewalt des Subjekts, des lebendigen Gottes und an bestimmte Menschen gerichtet. Nie wird das Substantivum oder das Verbum so gebraucht, daß die vermittelnde Größe die Aufmerksamkeit von Gott abziehen könnte; überall geht sie unmittelbar auf Gott selbst, seine Wirklichkeit und seinen Willen. All das gilt auch von den Stellen, an denen das inhaltlich Neue des Neuen Testaments am bezeichnendsten zutage tritt. So vor allem von Matth. 16, 17: Petrus hat das aus der Gemeinschaft mit Jesus erwachsende Bekenntnis abgelegt „Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes", und Jesus antwortet „Das hat der Vater im Himmel dir offenbart". So geht es überall im N. T. bei Offenbarung um die Enthüllung der göttlichen Wirklichkeit, wo und wann sie auch geschieht — ob vorlaufend schon jetzt oder in Vollkommenheit am Ende der Tage. Nicht einmal die Übernahme des Alten Testaments als von Gott eingegebener Heiliger Schrift verstößt gegen diesen Satz. Denn gerade Wirklichkeit und Wille Gottes im A. T. wird erst jetzt, wird erst dem Christusglauben offenbar; erst jetzt wird die Decke vom Alten Testament hinweggenommen (2. Kor. 3, 14).

Nach alledem ist Offenbarung im Neuen wie im Alten Testament ein konkretes charismatisches Tun, das bestimmten Menschen Gottes Wirklichkeit und Wollen enthüllt. Sie ist nicht ein vergangenes Geschehen, sondern vollzieht sich in der jeweiligen Gegenwart; wie in der Begegnung der alttestamentlichen Frommen mit Jahve, so in der Begegnung der Christen mit dem Vater Jesu Christi. Sie drückt die Tatsache aus, daß die Gottbezogenheit des Glaubens bei aller Verschiedenheit der Umstände doch nie vom Menschen, sondern stets von Gott her bestimmt wird. Sie weckt und erzeugt, sie trägt und begründet den Glauben. Ohne Offenbarung wäre der Glaube im besten

Falle Treue gegenüber der Vergangenheit, oder auch ein bloßes Wünschen und Sehnen, Postulieren und Spekulieren; er würde jeder ernsthaften Waffe gegenüber dem Vorwurf der Illusion entbehren und gar bald der Anfechtung zum Opfer fallen.

Darum ist die rechte Haltung des Glaubens gegenüber der Offenbarung das hörbereite Harren und Lauschen: „Rede, Herr, dein Knecht höret." Die Blickrichtung des geöffneten Herzens geht auf Gott selbst, der in einem Lichte wohnt, da niemand zukommen kann, und doch zum Menschen spricht. Gebetshaltung ist die Voraussetzung oder doch die sofortige Folge der Offenbarung. Inhalt der Anbetung aber ist auf der einen Seite Lob und Preis, auf der andern Buße, Bekenntnis, Gehorsam.

So gehören in der Bibel Offenbarung und Glaube untrennbar zusammen; sie sind die beiden Glieder der lebendigen christlichen Gottbezogenheit; sie wehren in ihrer Verbindung die Verzerrungen der Gotteserkenntnis zur reinen Immanenz oder zur reinen Transzendenz ab, die beständig von der Philosophie und der natürlichen Religion her auch im Christentum Eingang heischen [1]).

Angesichts dieser klaren Sachlage erhebt sich unwillkürlich die Frage, weshalb die protestantische Dogmatik, die sonst die Normierung ihrer Aussagen an der Bibel grundsätzlich so stark betont, trotz des biblischen Offenbarungsbegriffs jenem Drang zur Vergegenständlichung, d. h. auch zur historischen Festlegung der Offenbarung, verfallen ist und immer aufs neue verfällt.

---

1) Auch Karl Barth hat neuerdings eingesehen, daß er bei seiner ursprünglichen Offenbarungslehre (Römerbrief) einer philosophischen Vereinseitigung der Transzendenz verfallen war; er widerruft in der Kirchlichen Dogmatik (I 2, 55 f.) das berüchtigte Tangentialgleichnis und zieht ernsthafter Joh. 1, 14 heran. Eine wirkliche Überwindung der Einseitigkeit gelingt ihm dennoch nicht. Vielmehr tritt nun an die Stelle der philosophischen die spätjüdische Transzendenz Gottes, die eine Zwischeninstanz zwischen Gott und dem Menschen als relativ selbständiges Objekt des Glaubens fordert: er bezieht die Offenbarung zwar nicht grundsätzlich, aber doch tatsächlich im wesentlichen auf die Schrift und gibt dieser „ein eigentümliches selbständiges, ja persönliches Leben in der Ausübung ihrer Funktion der Kirche gegenüber" (I 2, 753; s. auch 766 Mitte): eine beredte Parallele zu den spätjüdischen Mittlerhypostasierungen, vor allem dem Memra.

Der Hauptgrund dürfte darin liegen, daß die Dogmatik so gern statt einer Besinnung des Glaubens auf sein Wesen und den Glaubenscharakter auch seines Erkennens vielmehr eine sachliche Darstellung von Lehren bieten will. Dafür meint sie einer Quelle zu bedürfen, die objektive Sicherheit besitzt und menschlichen Verzerrungen, daher auch den Wandlungen der Zeit widersteht. Findet sie diese Quelle naturgemäß zunächst in der Bibel, so wendet sie nun allen Eifer und Scharfsinn daran, die Bibel unmittelbar und eindrücklich über die Ebene sonstigen, auch frommen Schrifttums hinauszuheben. Dem macht sie nicht nur den Inspirations-, sondern auch den Offenbarungsbegriff dienstbar. Schien er doch besonders geeignet dafür, weil schon die Bibel selbst in der Rede oder dem Wort den wichtigsten Träger der Offenbarung gesehen hatte, und man lange Zeit unter „Wort" oder „Rede" nur Lehre zu verstehen vermochte!

So wurden die biblischen Schriften aus — unvergleichlich wertvollen — Zeugnissen von der Offenbarung, die den Urchristen zuteil geworden war, selber zur Offenbarung: eine verhängnisvolle Umprägung! Und umgekehrt geriet die Offenbarung unter die Herrschaft des vor allem mit der Lehre verbundenen Bedürfnisses nach Sicherung; sie sank zur übernatürlichen Lehrmitteilung herab. Hauptproblem wurde die Abgrenzung gegenüber der Vernunft, oder innerhalb der Offenbarung die rechte Rollenverteilung zwischen dem Natürlichen (einschließlich der Vernunft) und dem Übernatürlichen. Man spürte die Gefahr nicht, die hier waltete. Wenn Offenbarung nicht mehr Korrelationsbegriff zum Glauben, sondern irgendwie zur Vernunft wurde, trat man ihr in völlig veränderter, in intellektueller statt in gebetsmäßiger Einstellung gegenüber; man vergaß, daß sie einer ganz anderen Dimension als die Vernunft angehört, und behandelte sie fälschlich nach Analogie der Vernunft. Je heftiger der Streit um die Lehre wurde, je mehr man gegenüber den Angriffen der Vernunft auf die Bibel der Sicherung zu bedürfen meinte, desto kräftiger versteifte man sich auf die volle oder doch überwiegende Gleichsetzung von Schrift und Offenbarung. Wenigstens in Dogmatik, Polemik, Apologetik und Unterricht siegte die Auffassung der Offenbarung als Quelle der Lehre und Mittel des Kampfes.

So verlor der Offenbarungsbegriff seine besondere Stellung in der Beziehung des lebendigen Glaubens auf Gott. Die Haltung des Harrens und Lauschens, der Anbetung und der Buße wurde der Offenbarung gegenüber so schwach, daß sie höchstens als Begleitmoment noch matt zur Geltung kam. Das aber bedeutete eine Entmächtigung des Glaubens, der überall von Offenbarung leben muß, und lähmte ihn zumal im Verhältnis zu dem jeweils gegenwärtigen Geschehen [1]. Es wurde unter den Ursachen, die den Glauben als Fremdkörper im Leben unseres Volkes erscheinen ließen, die schmerzlichste.

Die Theologie hat daher allen Anlaß, im Gegensatz zur dogmatischen Überlieferung die Bibel wieder für unsere Themafrage fruchtbar zu machen. Freilich, wenn man dieser Aufgabe dienen will, wird man den Blick nicht zuerst auf die „allgemeine" Offenbarung richten dürfen [2]. Denn im Reich des Allgemeinen sind die Schwierigkeiten stets am größten, ist die Selbsttäuschung am leichtesten. Es gilt vielmehr dort einzusetzen, wo es um Jesus Christus als den Grund unseres Glaubens, unserer christlichen Gottbezogenheit geht. Die Klarheit, die sich da gewinnen läßt, wirft dann ihr Licht auf die ganze Weite des Offenbarungsgedankens [3]. Daher erörtern wir die Gegenwärtigkeit der Offenbarung zunächst so, wie sie in Verbindung mit dem biblischen Christuszeugnis, dann so, wie sie in Verbindung mit dem nachbiblischen Christuszeugnis, endlich so, wie sie außerhalb des unmittelbaren Christuszeugnisses an uns herantritt.

2. Die Gegenwärtigkeit der Offenbarung in Verbindung mit dem biblischen Glaubenszeugnis. — Von der grundlegenden Beziehung der Offenbarung auf Jesus Christus her droht freilich der Frage nach ihrer Gegenwärtigkeit sofort eine schwere Gefahr. Jesus von Nazareth war eine ein-

1) Auch das heute so stark betonte Deus dixit wird ohnmächtig, wo es ein Perfektum sein soll, das die Gegenwärtigkeit ausschließt. Gottes Tun überbietet den Gegensatz der Zeiten.

2) Zu diesen und den ähnlichen Begriffen s. unten S. 205 ff.

3) Umgekehrt meint wieder Fr. Büchsel (Die Offenbarung Gottes, 1938), daß, wenn man von der Offenbarung durch die Schöpfung ausgehe, alles andere sich klären müsse (S. 11). Sein Buch bringt viel Treffliches, kann mich aber gerade davon nicht überzeugen.

malige Gestalt der Geschichte, mit einem besonderen Augenblick der Geschichte untrennbar verwachsen. Muß nicht die geschichtliche Einmaligkeit Jesu, wenn wir in ihm die Offenbarung Gottes erfahren, auch diese zur einmaligen Größe machen, auf einen vergangenen Augenblick der Geschichte beschränken?

Nun, die urchristliche Gemeinde zog diese Folgerung nicht. Sie wußte, wie oben angedeutet, auch nach dem Scheiden Jesu ihre Gottbezogenheit lebendig und unmittelbar von Offenbarung getragen. Sie kennt „Offenbarungen" in den Gemeindeversammlungen (1. Kor. 14, 6) und ein Handeln auf Grund von Offenbarung (z. B. Act. 11 bei Petrus, Gal. 2 bei Paulus); Paulus verheißt den Philippern (3, 15), daß Gott ihnen über offene Fragen Offenbarung geben wird; das letzte Buch der Bibel stellt sich selbst als neue Offenbarung dar.

Und zwar handelt es sich bei den zahlreichen Stellen, die hinter diesen Beispielen stehen, keineswegs um einen unvorsichtigen, etwa aus bloßer Nachwirkung des Alten Testaments erwachsenden Sprachgebrauch. Nein! Der urchristliche Glaube verfährt hier völlig bewußt; er prägt sogar seine Gewißheit gegenwärtiger Offenbarung Gottes und des Gott-geeinten Herrn zu neuen tragkräftigen Gedanken aus. Zumeist kreisen diese Gedanken um den Begriff des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist aber ist nicht eine vermittelnde Zwischengestalt, sondern der Geist Gottes oder Jesu Christi selbst. In ihm begegnet dem Glauben der Vater Jesu Christi, begegnet Jesus Christus selbst als lebendig bewegende Macht. Daher ist er der „Geist der Offenbarung" (Eph. 1, 17) und der Wahrheit (Joh. 14, 17; 15, 26), der in alle Wahrheit leiten wird (Joh. 16, 13); nur durch ihn erkennen wir die Tiefen Gottes und vermögen wir Jesum unsern Herrn zu nennen (1. Kor. 2, 10; 12, 3). Aber die Erkenntnis, die er gibt, ist doch nur einer von den Strahlen der in ihm wirksamen Offenbarung; er ist wie der Geist der Wahrheit, so der Geist der Liebe und des Lebens, eng mit der Kraft, aber auch der Freiheit verbunden (Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13; Gal. 5, 25; Röm. 8, 2; Kol. 1, 8).

Dieses Wissen um den lebendig machenden, Erkenntnis gebenden Heiligen Geist ist der Hintergrund des neutestamentlichen Sprachgebrauchs von Offenbarung. Wir sind berechtigt, Offenbarung Gottes

und Geisteswirken als Wechselbegriffe zu brauchen. Das Urchristentum reißt zwar die Offenbarung Gottes nicht von dem einmaligen *Χριστὸς κατὰ σάρκα* los, aber es sieht in ihr mit diesem zusammen den *Χριστὸς κατὰ πνεῦμα*, den lebendigen Christus, gegenwärtig am Werk. Und zwar nicht zugunsten einer Schaffung heiligen Schrifttums, das in Zukunft an die Stelle lebendig-gegenwärtiger Offenbarung treten könnte [1]), sondern durchaus selbständig für den gegenwärtigen Glauben, der diese Offenbarung empfängt, aus der Fülle seiner eigenen Erfahrung heraus und auf gegenwärtiges Leben hin. Die Gemeinde weiß sich bis in die Einzelheiten des Handelns hinein, besonders auch in ihrer Gottes- und Christuserkenntnis, von Gottes Offenbarung geleitet; denn der Heilige Geist (d. h. die Offenbarung) ist es, der ihr von Christus zeugt (Joh. 15, 26). Das Zeugnis der Apostel ersetzt ihr keineswegs die lebendige Offenbarung, sondern gibt ihr nur die Voraussetzung, die notwendige notitia, die konkrete Ausgangsfläche dafür. Es ist Vermittlung der Offenbarung, nicht diese selbst. Und nirgends wird eine zeitliche Grenze angedeutet, die den Abschluß dieses Zustandes bringen, das Zeugnis zur eigentlichen Offenbarung erheben und die Verheißung des Geistes außer Kraft setzen könnte. Mehr: eine solche Grenze wäre unmöglich; denn mit der gegenwärtigen Offenbarung würde auch die Gewißheit des Christusglaubens und der Erkenntnis des Vaters Jesu Christi dahinfallen, die ja gerade auf die Verbindung des apostolischen Zeugnisses mit der gegenwärtigen Geistesoffenbarung begründet ist.

So mahnt das Neue Testament selbst die Theologie, die Frage unseres Themas schon auf dem zentralsten Gebiet der Glaubensbegründung ernsthafter als bisher ins Auge zu fassen. Die Besinnung darauf ist heute notwendiger denn je. Denn die Funktion, die der Offenbarung bisher in der Regel zugeschrieben wurde, ist dahingefallen: Sicherung der Bibel als der unfehlbaren Lehrautorität gegenüber den von außen kommenden Angriffen konnte die Offenbarung nicht geben. Tatsächlich liegt die Bedeutung der Offenbarung in einer ganz anderen Dimension: da sie sich an den lebendigen Glauben

---

1) So erscheint es bei K. Barth, trotz seiner Betonung der Gegenwärtigkeit und Freiheit des göttlichen Wortes.

richtet, hat sie ihre Funktion auch durchaus innerhalb dieses lebendigen Glaubens selbst. Nicht als einst Geschehenes, in der Bibel lehrhaft kodifiziertes Tun Gottes, sondern als gegenwärtiges Geschehen begründet sie den gegenwärtigen Glauben, verleiht ihm in seinen inneren Anfechtungen freudige Gewißheit. Sie tut auch heute das, was Matth. 16, 17 von ihr gesagt wird: sie bezeugt uns, daß uns in Jesus oder doch in der Botschaft von ihm Gott selbst begegnet, seine Wirklichkeit und seinen Willen enthüllt.

Die Spuren dieser Einsicht mehren sich in der Not unserer Tage. Wir finden sie sogar bei strengen Vertretern der dogmatischen Überlieferung. So etwa bei Procksch (Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1934, Sp. 1154 ff.), oder bei Heinzelmann, wenn er den Satz Hirschs übernimmt: „Offenbarung ist den Glauben rufende gegenwärtige Rede Gottes" (Theol. Studien u. Krit. 1935, B. 106, H. 6, S. 430). Ja selbst im Raum der dialektischen Theologie. Denn es ist ein Tasten darnach, wenn Barth dem stets neuen „Offenbarungseindruck" eine eigentümliche Bedeutung neben der Offenbarung gab und heute sagt, daß im Schriftzeugnis Gottes Offenbarung offenbar wird (a. a. O. 549), oder wenn ein jüngster Kommentar zu den Barmer Beschlüssen von 1934 „neue Offenbarung der einen alten Offenbarung" bezeugt, oder wenn E. Brunner sagt: Gott muß durch seinen Heiligen Geist „sein Offenbarungswort wirklich zur Offenbarung machen" (Wahrheit als Begegnung, S. 88). Freilich dies Tasten ist ein geistreiches und doch unbefriedigendes Ineinander des dogmatischen und des biblischen Sprachgebrauchs. Aber es wird nicht eher sein Ende finden können, als bis wir gerade in dem Jesus-bezogenen Zentrum unseres Glaubens wieder sicher reden lernen von „Offenbarung Gottes heute".

3. Die Gegenwärtigkeit der Offenbarung in Verbindung mit dem nachbiblischen Christuszeugnis. — Ist die Bahn für das Verständnis der gegenwärtigen Gottesoffenbarung im Mittelpunkt des Glaubens gebrochen, dann vermag auch die Weite des biblischen Sprachgebrauchs in Kraft zu treten. Und sie weist über das Ende des biblischen Schrifttums hinaus in die Zeiten, für die das Neue Testament nicht Zeugnis, sondern nur Verheißung geben konnte.

Allerdings scheint sich dabei eine Schwierigkeit zu erheben. Ist nicht bei allem nachbiblischen Reden und Tun, auch Erkennen des Christen wesentlich der Mensch am Werk? Dürfen wir da von Offenbarung Gottes sprechen? Allein recht besehen, war auch bei dem Petrus-Bekenntnis Matth. 16, 17 zunächst der seinem Herrn nachfolgende Mensch der Bekennende, und doch nennt der Herr es Offenbarung Gottes! Gott spricht eben nicht durch überpersönliche Instrumente in die Geschichte hinein, sondern macht sich den Menschen in Menschen offenbar [1]). Was dem Petrus geschah, das steht als Verheißung über allem wahren Glauben. Wie Jesus (Matth. 10, 19) uns sagt, wird den Glaubenden gegeben werden, was sie bei ihrer Verantwortung vor der Welt reden sollen. Und die Liebe Gottes wird ausgegossen werden in ihre Herzen; das Handeln des neuen, des glaubenden Menschen wird als Frucht des Geistes Offenbarung göttlichen Wollens und Wesens sein.

So ist die Verheißung des Geistes, d. h. gegenwärtige Offenbarung, die Mitgift des Glaubens für seinen Gang durch die Geschichte. Und wenigstens an bestimmten Punkten wurde Ernst mit der Offenheit für solche Verheißung gemacht. Der Katholizismus wagte es unter Anlehnung des Heiligen Geistes an die hierarchische Anstalt. Luther sprach, obwohl er das Wort „Offenbarung" nur selten brauchte, doch schon in Worms, nach dem Recht seines Schriftverständnisses gefragt, den kühnen Satz: est mihi revelatum; er berief sich auch später darauf, daß Gott ihm „seinen Sohn und sich selbst offenbaret" habe. Das aber war nur die Anwendung seiner Lehre

1) Besonders deutlich wird der Vorgang auch am Schluß von Röm. 11, obwohl hier das Wort „Offenbarung" nicht fällt. Paulus ringt um das Geheimnis, daß so viele Heiden gläubig werden, während die Masse der Juden sich dem Glauben versagt. Das Geheimnis lichtet sich ihm in der Erkenntnis, daß die Juden Feinde des Evangeliums werden sollen, bis die Fülle der Heiden dem Evangelium gewonnen ist. Diese Erkenntnis übersteigt so mächtig die Möglichkeiten der jüdischen Ratio des Paulus, daß er sie auf Gott selbst zurückführen muß. Darum geht sein Denken in Anbetung über: „Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege . . . O welch eine Tiefe des Reichtums, beides, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes . . . ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen." Es ist wohl nur Zufall, daß Paulus hier nicht von Offenbarung Gottes spricht.

vom lebendigen Wort, das Gott uns in das Herz sagt [1]). Der Eindruck seines Wirkens hielt auch in seiner Kirche am stärksten die Offenheit für die lebendige Offenbarung aufrecht; so wenn man Luther als Propheten oder als den Engel der Offenbarung feierte, der nach Apok. 14, 6 ein ewig Evangelium verkünde. Aber auch darüber hinaus geistert die Ahnung gegenwärtiger Offenbarung trotz aller dogmatischen Einschnürung im testimonium spiritus sancti der Orthodoxie, vollends bei Pietisten, Aufklärern, Idealisten — und in Vilmars Forderung kirchlicher Prophetie durch die Geschichte des Protestantismus hindurch. Besonders deutlich wird das Wagnis, wo nicht das aus dem Glauben quellende Wort, sondern der Ton, die Vollmacht musikalischen Glaubenszeugnisses, als Träger von Offenbarung erscheint, also etwa bei Bach, dem 5. Evangelisten. Wiederum: nicht Luthers oder Bachs Werk ist Offenbarung Gottes; aber es ist Zeugnis von Gottesoffenbarung, die seinem Urheber geschenkt wurde, und wird von vielen, vielen Menschen als Träger charismatisch-gegenwärtiger Gottesoffenbarung erfahren. — Wenn aber der Glaube an bestimmten Punkten der nachbiblischen Geschichte Offenbarung Gottes vernimmt, dann bejaht er grundsätzlich die Verheißung des Heiligen Geistes; und er hat keine Ursache mehr, sie an anderen Stellen von vornherein außer Kraft gesetzt zu denken.

Woher überhaupt der Widerstand dagegen? Er dürfte mit der Nachwirkung des intellektualistischen Offenbarungsverständnisses zusammenhängen. Erscheint die in der Bibel bezeugte Offenbarung als Lehre und bleibt auch der Katholizismus mit seiner Anwendung des Heiligen Geistes auf konziliare oder päpstliche Lehrdekrete auf dieser Bahn, so muß der Argwohn entstehen, daß neue Offenbarung neue Lehren bringen wolle. Neue Lehren aber wären Korrektur oder Vergleichgültigung oder doch Ergänzung der alten, etwas neben ihnen, das gefährlich für die Reinheit oder die Geltung der Bibellehren werden müßte.

Für den an der Bibel orientierten Sprachgebrauch ist solch Mißverständnis unmöglich. Gegenwärtige Offenbarung ist so wenig

---

1) Vgl. die Lutherworte in meiner Glaubenslehre, ² § 6, 1. 5 b und 22, 2 a. Die oben angedeuteten Stellen s. bei Enders, Luthers Briefwechsel, III 176 (WA Briefwechsel 2, 325?), und WA 37, 412 (Predigt von 1534).

wie die der Bibel eine Lehre; sie ist wie die der Bibel Selbstbekundung des lebendigen Gottes, des Vaters Jesu Christi, an bestimmte Menschen. In ihr enthüllt Gott die Wirklichkeit und die Erkenntnis seiner Gegenwart, seinen richtenden und begnadenden Willen für die jeweilige Gegenwart; er bekennt sich zu dem, was der Glaube in dem Menschen wirkt, der sich ihm ganz zu eigen gibt.

Der Schauplatz der Offenbarung ist darum hier wie bei dem biblischen Christuszeugnis nicht zuerst der Intellekt, sondern jener Bereich des Lebens, in dem wir den Kampf um die Reinheit und Wahrheit unseres Wesens führen, den Kampf um Erkenntnis und Erfüllung unserer Verantwortung, um den rechten Dienst an der Gemeinschaft, in die wir gestellt sind, um Erhebung vom naturhaften Dasein zur geschichtlichen Existenz. Hier wird die Enthüllung der Wirklichkeit Gottes uns Gericht und Gnadenhilfe. Wie die Krisis des Menschentums immer dieselbe bleibt und doch in jedem konkreten Menschen sich anders konkretisiert; wie unsere Bedrängnisse und Nöte immer dieselben sind und doch immer andere Gestalt annehmen, so offenbart uns Gott durch immer neues Glaubenszeugnis seine helfende, von der Weltverstrickung erlösende, neuschaffende Gegenwart. Er begnügt sich nicht damit, uns zur Aneignung der biblischen Offenbarung zu mahnen und Treue gegenüber den Vätern zu fordern — dann wäre das Heil ja doch auf unser eigenes gehorsames Tun gegründet —; sondern er sendet immer neue Zeugen, deren Wort und Tat, obschon für die innergeschichtliche Betrachtung Nachhall des biblischen Zeugnisses, neue Offenbarung Gottes in unsrer besonderen Lebenslage wird und eben darum von uns vernommen werden kann. Er redet sein Wort in der lebendigen Gemeinde und gibt zu diesem Wort sein testimonium spiritus sancti oft lebendiger noch als zu den Bibelworten selbst. Was bedeutet Luther, was Bach, was unser Gesangbuch, was ein begnadeter Prediger für den Glauben zahlloser Menschen von heute! Wahrlich, nicht die Gegenwart eignet sich die Offenbarung Gottes in Jesus Christus an, sondern Gott eignet sie der Gegenwart an, indem er sich ihr aufs Neue offenbart. Wie er zu den Vätern manchmal und auf mancherlei Weise geredet hat auf Christus hin, so redet er zu den Enkeln manchmal und auf mancherlei Weise von Christus her. Auch das ist Offenbarung heute!

4. Gegenwärtigkeit der Offenbarung außerhalb des Christuszeugnisses. — Durch solche Besinnung vorbereitet, dürfen wir es wagen, auch den weitesten Kreis gegenwärtiger Offenbarung zu betreten. Es ist der Kreis, in dem nicht mehr ausdrücklich von Jesus Christus die Rede ist, sondern von der Wirklichkeit des Schöpfers und des Weltregenten: der Kreis der „natürlichen" Offenbarung.

Wir stoßen auf ihn schon bei der Auseinandersetzung des Christentums mit den fremden Religionen. Aber deren Offenbarungsbewußtsein ist für uns doch zunächst nur ein Hinweis, der uns mahnt, die eigenen Herzen für Gottes Rede zu öffnen [1]). Kennt doch jeder lebendige Mensch Vorgänge genug, die ihn — vielleicht längst, bevor er an Christus zu glauben lernte — in der Tiefe treffen, in schwere Krisen stürzen und zugleich daran arbeiten, ihn aufwärts zu führen! Wir wissen z. B. aus eigensten Erfahrungen um die Wahrheit dessen, was der 19. Psalm von der Botschaft der Himmel sagt, und fügen die Stimme des „moralischen Gesetzes in mir", überdies die fordernde Gewalt der Geschichte hinzu; die Unendlichkeit des Alls mit ihrer Dämonie und ihrer Schönheit, die Unbedingtheit der sittlichen, überhaupt der geistigen Forderung, das geschichtliche Geschehen, sie verkünden uns mit unerhörter Eindruckskraft die Wirklichkeit überragender, uns auf die Knie werfender Gewalten, das mysterium fascinans und das mysterium tremendum. Das eben ist der Kern der Erfahrungen, die überall in der Welt als natürliche Offenbarung gewürdigt und in natürlicher Religion beantwortet werden.

Wie verhält der christliche Glaube sich zu diesen Tatsachen, die oft

---

1) Die Frage „Offenbarung und Fremdreligion" gehört nicht in den Umkreis des Themas; vgl. dazu meine Glaubenslehre [2] §§ 28—30, sowie die ungewohnten, aber theologisch sehr zu beachtenden, noch nicht ausgewerteten Anregungen bei Karl Bornhausen, Die Offenbarung, 1928. — Während des Druckes erschien: Hanna Wolff, Der lebendige Gott. Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage. Emsdetten, H. u. J. Lechte, 1938. 215 S. (vgl. von derselben Verfasserin: H. Dorr, ZThK 1936). Das Buch bringt in Darstellung und Fortbildung Söderblomscher Sätze wertvolle Gedanken, zumal über die rechte Synthese von „allgemeiner" und „spezieller" Offenbarung (sie versteht sie als in der souveränen Schöpfermajestät Gottes begründete konzentrische Kreise).

genug unabhängig von ihm uns beanspruchen? Einen gewissen Aufschluß gibt schon das apostolische Schrifttum. Allerdings ist unser Wissen um die Stellung des Urchristentums beschränkt. Denn sein Interesse ging notwendig ganz auf die Offenbarung in Christus; von ihr mußte man reden, während man für die natürliche Offenbarung Ausdrucksformen genug im Alten Testament besaß. Aber wenigstens Paulus war, sowohl nach dem Bericht der Apostelgeschichte wie nach seinen Briefen, durch sein Ringen mit fremden Religionen genötigt, die natürliche Offenbarung in das Licht des christlichen Glaubens zu stellen.

Deutlich ist, daß Paulus in seiner Verkündigung an die zugrunde liegenden Tatsachen anknüpft; aber weiter auch dies, daß er sie in ihrem innersten Kern auf Gott, den Vater Jesu Christi zurückführt: Er bezeugt sich in der Natur, und Er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns — so wenig ferne, daß er in den Menschen den Trieb entzündet, ihn zu suchen (Apgesch. 14, 17; 17, 26 ff.). Paulus nimmt also den Anspruch der Heiden auf Offenbarung Gottes ernst, freilich so, daß er zugleich zeigt, wie die Heiden sie verkennen und verkehren. Dem entsprechen die Aussagen des Römerbriefs (1 f.). Paulus würdigt hier nicht etwa die heidnischen Religionen als frühere Stufen der Wahrheit oder als Träger bestimmten wertvollen Gotterkennens in der Natur und im Gewissen; sie sind das so wenig wie die jüdische Religion. Sie sind vielmehr wie diese Abfall von Gott, allerdings auch als Abfall noch Offenbarung Gottes, nämlich seines Zorns. Aber die Voraussetzung für dies Urteil, d. h. für die Schuld der Heiden bleibt, daß der wahre lebendige Gott auch ihnen sich kundgemacht hat und fortlaufend kundmacht, eben in Natur und Gewissen. So vollzieht Paulus die grundlegende Auseinandersetzung des christlichen Glaubens mit der natürlichen Offenbarung: sie wird als Enthüllung der Wirklichkeit des Gottes anerkannt, der Jesu Christi Vater ist, aber zugleich als Gericht alles auf sie gegründeten menschlichen Religionsbetriebs gewertet; erst der christliche Glaube versteht sie wirklich.

Dieser Auseinandersetzung entsprach im wesentlichen die christliche Praxis bis heute. Sie hat das Wort Jesu vom „Erfüllen", das dem alttestamentlichen Gesetz galt, auf alle hinter dem Heidentum

stehende natürliche Offenbarung angewandt, aber jede religiöse Verselbständigung dieser Offenbarung zur Grundlage einer besonderen Frömmigkeit aufs schärfste bekämpft. Damit erhielt sie freie Bahn für das Lauschen auf die Offenbarung Gottes in der Natur, im menschlichen Gewissen (ja Bewußtsein), überhaupt in der Geschichte, auch innerhalb der christlichen Gemeinde. Predigt und Dichtung beweisen es [1]); und unwillkürlich haben christliche Eltern von jeher ihre Kinder dahin erzogen — schon bevor diese die Botschaft vom Sünderheiland recht verstehen konnten, und dann im Zusammenhang mit ihr. So geht ein großes Bekenntnis zur natürlichen Offenbarung durch die Geschichte der Christenheit hindurch. In ihr betet christlicher Glaube Gericht und Gnade Gottes auch da an, wo er ihre Einheit mit der geschichtlichen Offenbarung nicht durchschauen kann.

Die theologische Besinnung wird freilich auch hier durch die überlieferte Vergegenständlichung und Intellektualisierung der Offenbarung gehemmt. Überall um Lehren kreisend, zog sie das Interesse von der natürlichen Offenbarung auf die natürliche Theologie, d. h. auf die Lehre von den Lehren, die Gott durch Natur und Bewußtsein dem Menschen erteile. So entstand allmählich jener Ausbau der Theologie zu Metaphysik und Moral, den schon der junge Herder und der junge Schleiermacher mit den schärfsten Waffen des Zorns und des Spottes bekämpften. Soweit die Nachkriegstheologie — im Einklang mit vielen Theologen des 19. Jahrh.s — ihren Widerspruch nicht nur aufnahm, sondern theologisch vertiefte, hatte sie recht. Wir empfangen weder in der Natur noch im Bewußtsein Lehren über Gott, die man mit biblischen, wohl auch reformatorischen Lehren zu einem kunstvollen System verbinden und dann als Inbegriff der offenbarten Wahrheit zu kirchlicher Herrschaft erheben könnte [2]).

---

1) Nur ein Beispiel aus der Zeit der Erweckung: ein so streng biblischer Christ wie G. Menken (Schriften, B. 7, 301) nannte die Befreiung Deutschlands „eine Tat Gottes", eine „errettende Offenbarung seiner Macht und Erbarmung".

2) Brunners Forderung einer neuen „natürlichen Theologie" scheint mir gerade dann unmöglich, wenn man verstanden hat, was „natürliche Offenbarung" meint. In diesem Punkt hat Brunstäd (Allgemeine

Auch die natürliche Offenbarung ist nicht theoretische Belehrung, sondern praktische, tathafte Enthüllung göttlicher Wirklichkeit, auf Begegnung gerichtet und bestimmt, in unser Leben weckend, richtend, erhebend einzugreifen. Aber sie spricht andere Sprachen und in andern konkreten Situationen als denen des biblischen oder nachbiblischen Christuszeugnisses. Sie sucht uns in der Welt unserer Geschichte, unserer Arbeit, unserer Leiden und Freuden, bis in unser Ringen um Weltverständnis hinein, und konkretisiert sich hier in noch ganz anderer Mannigfaltigkeit, als es die Offenbarung Gottes im Christuszeugnis gegenwärtiger Menschen zu tun vermag. Sie trägt allerdings den persönlichen Charakter nicht so deutlich wie diese und zielt darum nicht so unausweichlich und revolutionierend in den innersten Kern des allen in gleicher Weise verordneten Lebenskampfes hinein; sie trifft den Menschen mehr in dem, was seine scheinbar profanen Lebenszusammenhänge, von der umgebenden Natur bis zum individuellen, geschichtlichen und kulturellen Schicksal, über ihn bringen, um von da aus das Innere zu bewegen, als daß sie vom innersten Ansatzpunkt aus das äußere Leben revolutionierte. Und doch ist sie von der Offenbarung Gottes im biblischen oder nachbiblischen Christuszeugnis keineswegs getrennt zu denken. Denn die Welt unserer Kultur, unserer Geschichte, unseres Schicksals ist dieselbe Welt, in der wir auch die Gerichts- und Heilsoffenbarung erfahren, in der wir also unsere christliche Existenz empfangen sollen. Derselbe Gott ruft in ihr denselben Menschen, um ihn aus der Verlorenheit zu neuem Leben zu retten; hier wie dort verleiht er durch charismatisch-freie Tat einem Stück Wirklichkeit existenzielle Bedeutung. Wie der erste Artikel eins ist mit dem zweiten und dritten, so ist die natürliche Offenbarung eins mit der Heilsoffenbarung.

Darum steht die „natürliche" Offenbarung auch nicht im Gegensatz zur Geschichte; sie schafft vielmehr, selbst wo sie durch Naturgeschehen vermittelt wird, mit der „Heilsoffenbarung" zusammen wirkliche Geschichte und stellt damit den Menschen in eine neue Dimension seines Lebens. Sie wirkt weder mechanisch noch überall gleich, son-

Offenbarung, 1935) durchaus recht, während Barth und Brunner in ihrer Auseinandersetzung, weil sie den Unterschied nicht sehen, aneinander vorüberreden müssen.

dern immer in charismatischer Freiheit. Dann aber kann sie sich so wenig wie die Heilsoffenbarung gegenständlich verdichten. Sie findet weder in „Schöpfungsordnungen" noch in moralischen Gesetzen noch in Kunst und Wissenschaft verfestigte Gestalt; all das kann Mittel der Offenbarung Gottes werden, ist aber niemals schon selbst Offenbarung. Derselbe Vorgang, der für den einen stets nur innerweltlichen Sinn behält, wird für den andern Einbruchspforte der Offenbarung. Alle erleben dasselbe politische Geschehen, aber nicht zu allen redet Gott darin, und nicht zu allen, die er ruft, das Gleiche; alle genießen die Güter der Natur, der Gemeinschaft, der Kultur, aber nicht allen wird darin die Güte Gottes offenbar, die zur Dankbarkeit und Buße führt; viele ringen um Wahrheit, aber nicht allen bezeugt Gott sich in diesem Ringen als der Vater Jesu Christi.

Gerade die Überrationalität, die der „natürlichen" wie jeder Offenbarung eignet, gibt der theologischen Sinndeutung noch eine besondere Wendung. Sie wird selbst Enthüllung der göttlichen Wirklichkeit, die himmelhoch über den Wegen und Gedanken der Menschen liegt, Bekundung des unergründlichen G e h e i m n i s s e s , der dauernden Verborgenheit, der Heiligkeit, die gerade auch da waltet, wo Gott zu Menschen redet. Sie warnt uns vor der Rationalisierung, durch die wir die Offenbarung Gottes so gern für uns verfügbar machen möchten; vor der Historisierung, die geschichtlichen Zeitaltern so nahe liegt; vor der eudämonistisch-anthropozentrischen Haltung, die zumal auf evangelischem Boden so leicht aus der isolierten Frage nach dem Heil entspringt. Sie läßt uns mitten in der geschichtlichen Bezogenheit auf Jesus, Bibel und Kirche die Herrlichkeit des Weltenschöpfers mit einer Vollmacht spüren, die es umgekehrt erleichtert, die „Heilsoffenbarung" in ihrer Tiefe zu verstehen. Wirkt doch auch im neutestamentlichen Christusverständnis neben dem alttestamentlichen Gesetz der alttestamentliche Lobpreis von Gottes Herrlichkeit; und sind doch auch in Luthers reformatorischer Botschaft die kosmischen Hintergründe lebendig, die seiner Schrift „vom verknechteten Willen" etwas von ihrem besonderen Gepräge geben [1]). Damit schließt sich der Ring, der die „natürliche" und die

1) In diesen Zusammenhängen wurzelt das richtige Anliegen, das bei Barth, vor allem im Römerbrief, zu der falschen Einmischung der Zeit-Ewig-

„Heilsoffenbarung" verbindet, zu unzerstörbarer Festigkeit. Nicht nur das Gesetz, sondern die gesamte natürliche Offenbarung ist einerseits Verheißung und Führung auf Christus hin, anderseits immer neu geschenkte Konkretisierung der uns zentral in Jesus Christus ergreifenden Offenbarung. Der Glaube weiß um wechselseitige Vertiefung und Stärkung der verschiedenen Strahlen in Gottes Offenbarung [1]).

So wundern wir uns nicht, daß auch zahlreiche neuere Theologen, obwohl die Preisgabe der natürlichen Theologie auch die der natürlichen Offenbarung einzuschließen scheint, doch diese positiv zu würdigen versuchen. Wo wie bei Herder und dem Redner Schleiermacher Gott (oder Universum) als handelnd, als in der Fülle der Welt auf seine Ziele gerichtet, d. h. geschichtlich erlebt wurde, da ergaben sich neue Möglichkeiten dafür. Innerdogmatisch lockerte dann das 19. Jahrh., vor allem durch die Einführung der Begriffe manifestatio und Tatoffenbarung (Rothe, Kähler, Ihmels) und durch die Aufnahme der geschichtlichen Betrachtungsweise (Hofmann, Ritschl), den hart getretenen Boden des Intellektualismus und schuf damit bessere Vorbedingungen für christliches Verständnis auch der natürlichen Offenbarung.

Was heute fehlt, ist vor allem eine klare T e r m i n o l o g i e, die den Unterschied der natürlichen Offenbarung sowohl von der natürlichen Theologie wie von der „Heilsoffenbarung" unmißverständlich zum Ausdruck bringt. Aus der Vergangenheit ragt der Begriff der „a l l g e m e i n e n" Offenbarung in die Gegenwart her-

---

keits-Spekulation und damit zur Ausbildung einer geheimen natürlichen Theologie führte. Vgl. oben S. 191.

1) Alle Offenbarung des Einen Gottes ist irgendwie Einheit. Aber auch in dieser Einheit waltet das Geheimnis. Jeder Versuch, sie zu systematisieren, verengt sie rationalistisch und anthropozentrisch und führt von der dankbaren Entdeckerfreude des Kindes Gottes über die Tiefen der Gott-geschaffenen Welt zurück zur „natürlichen Theologie" (s. Fch. Hübner, Natürl. Theologie und theokrat. Schwärmerei bei Melanchthon, 1936). Sie bleibt über alle — notwendigen — Klärungsversuche hinaus Gegenstand des schlichten Glaubens. Schon die Festlegung auf Pädagogie, auf Vorbereitung verengt die Funktion der natürlichen Offenbarung; unter dem eschatologischen Blickpunkt ist freilich a l l e „Offenbarung heute" erst vorbereitend.

ein (so Brunstäd, Büchsel u. a.; auch meine Glaubenslehre); allein er verdeckt allzustark die charismatische, konkrete, immer in ganz bestimmten Bezogenheiten wirkende Art und damit den Ernst aller Offenbarung. Besser scheint der Begriff „Uroffenbarung", mit dem Althaus (Luthertum 1935, H. 1) die „Selbstbezeugung Gottes in der Wirklichkeit des Menschen und der Welt" zusammenfaßt. Uroffenbarung sei sie, sofern sie, nicht an einmalige geschichtliche Orte gebunden, ein ursprüngliches Wissen um das Gesetz Gottes und damit die Voraussetzung für das Verständnis der Heilsoffenbarung gebe. Allein das Wort „Uroffenbarung" ist lediglich an solcher Offenbarung orientiert, die vor oder doch unabhängig von der Christusoffenbarung geschenkt wird; es beachtet die Tatsache nicht, daß erst dem Christusglauben das volle Verständnis und überdies neue „natürliche" Offenbarung zuteil wird; die Vielseitigkeit, ja Gespanntheit des Verhältnisses von Offenbarung vor dem Christusglauben und für den Christusglauben kommt nicht zur Geltung. Die Feststellung dieses Mangels zeigt eine Hauptaufgabe der dogmatischen Besinnung: die Lehre von der natürlichen Offenbarung müßte nach Analogie der Lehre vom Gesetz gestaltet werden, d. h. einerseits wären die Kategorien der Weissagung und der Pädagogie, anderseits die der Gotteskindschaft und des Heiligen Geistes dafür fruchtbar zu machen. Eine starke Schwierigkeit besteht darin, daß wie beim Gesetz so überall die Unterscheidung und die letzte Einheit der Gesichtspunkte gleichermaßen deutlich werden müssen. Das aber ist nur möglich, wenn ihr Verhältnis nicht statisch („Arten", „Stufen", „Wege"), sondern dialektisch oder geschichtlich-dynamisch verstanden wird. Der Begriff der Offenbarung empfängt wie der des Gesetzes von Christus her einen neuen Sinn, der doch den alten nicht außer Kraft setzt. Es besteht ein teleologischer Zusammenhang, der freilich — vgl. Paulus Römer 1 f. 9 ff. — durch Ungehorsam und Gericht, Bekehrung und Gnade hindurchgeht. Die Einheit ist nicht das Erste, sondern das Ziel; es wird erst erreicht, wenn die ganze Breite der natürlichen Offenbarung vom Christusglauben her eine Neugeburt erfährt [1]). Vielleicht ist es am ehesten möglich, durch Fortführung

1) Das Ringen darum habe ich in meiner „Geschichte der evang. Theologie seit dem Deutschen Idealismus" (s. Schluß des Heftes) zu zeigen versucht. —

und Vertiefung der alten Lehre vom dreifachen Brauch des Gesetzes vorwärts zu kommen. — Bis diese Arbeit eine sachlich klare Terminologie erzeugt hat, dürfte am wenigsten mißverständlich noch der Begriff „n a t ü r l i c h e" Offenbarung sein; nur müssen wir festhalten, daß er die Offenbarung von Gottes Schöpferwirklichkeit und Weltherrschaft nicht nur in der „Natur", sondern auch in der Kultur und der Geschichte, d. h. in der Fülle der natürlichen Lebensformen meint, während die spezifische, d. h. die „Heilsoffenbarung" sich wesentlich in den Propheten und im „Sohn" vollzieht. Der Gegensatz zu „natürlich" ist also nicht „übernatürlich" — „übernatürlich" ist jede Gottesoffenbarung —, auch nicht „geschichtlich", sondern „prophetisch".

5. Allerdings erhebt sich ein wichtiger E i n w a n d gegen das ganze Anliegen, das in dem Ernstmachen mit der Verheißung des Heiligen Geistes waltet: Die Gefahr des S c h w ä r m e r t u m s. Seit Luthers Kampf mit den Schwärmern gibt es auf deutschem Boden kaum eine lieber und häufiger erhobene Anklage als diese. Wir müssen ihr vollbewußt ins Auge schauen.

Zunächst wird ihr gegenüber darauf hinzuweisen sein, daß wir nicht von einer äußerlich-wunderhaften Vision oder Audition ausgegangen sind, sondern von einer neutestamentlichen Stelle, die den Vollzug der Offenbarung ganz in psychologisch faßbare Zusammenhänge eingebettet zeigt (Matth. 16, 17): das in der Jüngerschaft gewonnene Bekenntnis des Petrus ist Offenbarung des himmlischen Vaters! Besteht hier ein Ansatz zum Schwärmertum? Überall, wo beim Reden von Offenbarung, sei es innerhalb oder außerhalb des Christuszeugnisses, wirklich Schwärmerei zu fürchten ist, werden wir gut tun, uns lediglich an solche Vorgänge zu halten, die in ihrer Einbettung mit dem Matth. 16, 17 angedeuteten vergleichbar sind und einer Prüfung an ihm standhalten.

Was dann von der Anklage auf Schwärmerei übrig bleibt, ist der

---

Wenn H. W o l f f (s. oben S. 200 Anm.) die Lehre von der Geistwirkung Gottes durch seine spezielle Offenbarung „Pneumatologie", die durch seine allgemeine Offenbarung „Ruachologie" nennt, so ist damit zwar sowohl die Einheit wie die Unterscheidung gut biblisch angedeutet, aber vor der „Ruachologie" verhüllen die Genien der hebräischen, griechischen und deutschen Sprache ihr Haupt.

Vorwurf des Subjektivismus. Denn ein „subjektives" Moment schwingt tatsächlich in der aufgezeigten streng persönlichen Art der Offenbarung mit, ist ihr so wesenhaft eigen wie dem evangelischen Glaubensbegriff. Und dieses „subjektive" Moment bereitet vielen, zumal in Zeiten von Wirrnis und Kampf, so große Sorge, daß sie nicht genug „objektive" Schutzwehren dagegen aufrichten können. Gerade in diesem Zusammenhang halten sie die Gleichschaltung der Offenbarung mit Heiliger Schrift und Lehre ehern fest [1]).

Nun berichtet die Geschichtswissenschaft tatsächlich von schmerzlichen Wirren durch subjektivistische Verkehrungen der Offenbarung. Allein sie berichtet mindestens ebenso oft und schmerzlich von objektivistischen Entgleisungen, sei es im Sinn katholischen Kirchentums oder eines orthodoxen und rationalistischen Dogmatismus. Vor allem rächt jedes objektivistische Mißverständnis sich darin, daß es, indem es Gottes Reden an bestimmten Stellen verfestigt, die Verwirklichung, d. h. die Dynamik der Offenbarung von Gott auf den Menschen verschiebt. Die menschliche „Aneignung" der Offenbarung erhält den Ton, der Synergismus flutet in breiten Wogen herein. Und wo Synergismus, da — zwar Betonung, aber innere Entmächtigung der Schuld. Tatsächlich tritt die Schuld des Menschen in ein zu schwaches Licht, wenn sie als Ablehnung nur vergangener, nicht auch heutiger, gerade uns anredender Gottesoffenbarung erscheint [2]). Nach alledem ist der Versuch, den Subjektivis-

1) So betonte z. B. Procksch gegenüber Althaus, der Begriff der Offenbarung sei zu „schwer", als daß man ihn auf die Röm. 1 f. und bei Althaus gemeinten Zusammenhänge anwenden dürfe (Luthertum 1935, S. 75); er müsse seine überlieferte dogmatische Schwere behalten, wenn er nicht von den Stürmen des Subjektivismus verweht oder in die Gefilde der heidnischen Religiosität davongetragen werden solle. Allein, so sehr ich Prockschs Anliegen billige (und ebenso das Heinzelmanns, vgl. „Uroffenbarung?" Theol. Studien u. Kritiken 1935, B. 106, H. 6): es handelt sich hier nicht um die dogmatische Schwere oder um die eindeutige Klarheit des Begriffs im luftleeren Raum, sondern darum, daß im dogmatischen Ringen der charismatische Charakter, der Reichtum und der Gegenwartsernst des biblischen Begriffs verlorengegangen oder unerträglich verengt worden sind. Zur „Schwere" und „Schärfe" gehört gerade auch, daß diese im biblischen Sprachgebrauch deutlich hervortretenden Momente nicht durch menschliche Überlieferung und Systematik gefährdet werden dürfen.

2) Vgl. Althaus a. a. O. S. 11.

mus durch den Objektivismus zu überwinden, immer nur ein Sturz aus der Hand des Teufels in die Beelzebubs[1]).

Die rechte Überwindung muß aus dem besseren Verständnis der Gegenwärtigkeit der Offenbarung erwachsen. Es gilt die in ihr selbst liegenden Abwehrmittel in Kraft zu setzen. Sie sind wesentlich von dreifacher Art. Erstens liegen sie darin, daß wir um die Haltung wissen, die der Offenbarung entspricht, um die Haltung des Gebets in Lobpreis, Buße und Verantwortung vor Gott; zweitens darin, daß wir um die Einheit der Offenbarung wissen, d. h. ohne künstliche Systematisierung doch von der Christusoffenbarung her sowohl die Offenheit wie den Maßstab für alle andere Offenbarung empfangen; drittens darin, daß wir um die Bewährung wissen, die alle Offenbarung nach Joh. 7, 17 im Tun-Wollen des göttlichen Willens oder nach 1. Joh. 3, 14 in der konkreten Liebe zu den Brüdern, im „Beweis des Geistes und der Kraft", finden muß[2]). — Wahrlich, wer diese Prüfsteine aufrichtig anwendet, der ist zwar nicht vor Irrtum, aber vor schwärmerischem Subjektivismus im Reden von Offenbarung bewahrt.

Es bleibt dann höchstens der Einwand, daß der Glaube an gegenwärtige Gottesoffenbarung unerträgliche Unruhe über das Leben des Christen bringe. Aber das ist der Einwand eines in langer Ruhe matt gewordenen Glaubens. Denn die Unruhe, die hier allein in Frage steht, ist die notwendige Unruhe lebendigen Glaubens. Sie ist das Salz, das vor Fäulnis bewahrt, uns die Verantwortung für den Gottesdienst der tätigen Liebe in der konkreten Wirklichkeit des gegebenen Lebens lebendig im Bewußtsein hält, zugleich aber den Blick auf die ewige Heimat und die vollendete Enthüllung der göttlichen Wirklichkeit richtet. Wir brauchen sie als Gegengewicht gegenüber dem beständigen Streben des Menschen, sich die Offenbarung

---

1) Objektivität und Subjektivität sind für den christlichen Glauben etwas anderes, als was der allgemeine Sprachgebrauch damit meint. Daher sprengt der Glaube die Alternative.

2) Rechter Glaube verzichtet auf alle Versuche, formal-apriorisch festzulegen, wo Offenbarung ist; nur inhaltlicher Selbsterweis der Offenbarung war in der Vergangenheit siegreich und wird es in der Zukunft sein. Vgl. auch W. v. Loewenich, Was heißt Offenbarung? 1938.

durch Pietät, Dogmatismus, Moralismus und Kirchentum aller Art verfügbar zu machen.

Nach alledem ist es von entscheidender Bedeutung für Kirche und Theologie, ob sie es wagen dürfen, von „Offenbarung Gottes heute" zu sprechen. Wenn sie es tun, so liegt darin neuer Glaube an Gottes Verheißung, neue Lebensnähe, neue Kraft für alle kommenden inneren und äußeren Kämpfe.

Die Doppelaufgabe der Theologie und die Frage nach der Welthaftigkeit des christlichen Handelns in Dedo Müllers Ethik[1]).

Von D. Th. Steinmann in Herrnhut i. Sa.

Einem starken Ausschwingen des Pendels der theologischen Arbeit in der Richtung nicht nur der Auseinandersetzung, sondern weithin auch des Ausgleichs mit der Umwelt folgte als Reaktion ein entsprechend starkes Ausschlagen des Pendels in der entgegengesetzten Richtung bis dahin, daß die gewiß nicht unberechtigte Forderung einer Wiederbesinnung auf die erste und eigentliche Aufgabe der Theologie mit einem bloßen Nein zu jeglicher Bemühung in der anderen Richtung in starrer Einseitigkeit erhoben wurde. Es hat den Anschein, als finde sich das theologische Denken der Gegenwart auch dort, wo es jener Forderung voll offen ist, aus dieser einseitigen Haltung wieder heraus zu dem Bewußtsein, daß der Theologie eine Doppelaufgabe gestellt ist, daß sie sich also einer Versäumnis schuldig macht, wenn sie über dem Erstnotwendigen die andre Aufgabe ungebührlich seitab stellt oder ganz liegen läßt. In die Reihe der theologischen Veröffentlichungen, die in dieser Linie gehen, gehört auch die Ethik Dedo Müllers[2]). Und es ist nicht zufällig, daß es auch in diesem Falle ein

1) Ethik. Der evangelische Weg der Verwirklichung des Guten, von Alfr. Dedo Müller. Berlin, Töpelmann 1937. IX u. 468 S.; 7,50 RM. geb. 8,50 RM.

2) „Beides ist heute gleich wichtig: eine Theologie, die der biblischen und reformatorischen Aussage von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus nichts abbricht" und eine Nähe zum wirklichen Leben, die die Dinge dieser Welt

theologischer Ethiker ist, der diese Haltung einnimmt. Die Ethik hat es mit dem handelnden Menschen zu tun, das menschliche Handeln aber ist umweltbezogen und eingeflochten in die Ordnungen und Forderungen des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und gesamtgeistigen Lebens. So sieht sich der theologische Ethiker durch die ihm gestellte Aufgabe, wenn anders er allen Fragen des sittlichen Verhaltens nachgehen will, ohne weiteres in diese welthaften Bereiche hinein verwiesen.

In vergangenen Jahrzehnten kamen die gegen das Christentum aufbrechenden Fragen vornehmlich von der Wissenschaft her, und das gab der apologetischen Auseinandersetzung ihr ausgesprochen theoretisches Gepräge. Heute geht es in der Ablehnung des Christentums wie auch bei der Bereitwilligkeit, es gelten zu lassen, um die praktische Lebenshaltung und Lebensleistung, d. h. aber entscheidend um ethische Belange. Darum sieht sich heute gerade der theologische Ethiker hier zu vollem Einsatz aufgerufen. Aus solcher Schau der geistigen Lage und aus dem Bewußtsein der von da her sich ergebenden Forderungen gerade an eine christliche Ethik ist die Ethik Dedo Müllers erwachsen. Er fordert darum vom theologischen Ethiker, daß er, anstatt seine Gedanken im abgeschlossenen Raum theologischer Darlegungen zu entwickeln oder es bei einer von dorther orientierten polemischen Abwehr bewenden zu lassen, das natürliche Ethos, wie es sich in mannigfacher Ausgestaltung neben und gegen das christliche Ethos stellt, ernst nehme, offen sei für seine berechtigten Anliegen, vornehmlich aber es bis in seine letzten Grundlagen durchdringend kritisch durchdenke. Nur so könne deutlich werden, was das in der Offenbarung begründete Ethos da hinein Wesentliches zu sagen hat, und sei zu hoffen, daß dem handelnden Menschen von heute ein innerer Zugang zu den Grundgehalten der kirchlichen Verkündigung verschafft werde.

---

bis zum letzten ernst zu nehmen entschlossen ist. „Heute kann uns weder eine Ethik förderlich sein, die an theologischer Strenge hinter dem zurückbleibt, was in dem der Kirche geschenkten neuen Verständnis der reformatorischen Botschaft an religiösen Erkenntnissen aufgebrochen ist, noch eine Ethik, die in einer abstrakten, unverbindlichen, uns der lebendigen Beziehung zur Welt und der konkreten Verantwortung für das Hier und Jetzt des geschichtlichen Lebens entfremdenden Rede von Gott stecken bleibt“ (VII). Von da her die Forderung „engster Gesprächsfühlung mit dem Menschen der Gegenwart“ (12).

Von hier aus ergibt sich denn auch der Aufbau seiner Ethik. Sie beginnt nicht einfach mit einer theologischen Grundlegung. Diese „christliche Grundlegung der Sittenlehre" ist vielmehr der zweite Hauptteil seiner Grundlegung; ihr geht voraus als erster Hauptteil eine allgemeine Strukturanalyse des Sittlichen, in welcher die von ihm geforderte Auseinandersetzung mit dem natürlichen Ethos vollzogen wird.

Auf diese zweiteilige Grundlegung fällt dem Verf. das Hauptgewicht. Das zweite Buch seiner Ethik hat die Aufgabe, die hier gewonnenen „einheitlichen Gesichtspunkte" „an den Einzelfragen zu überprüfen und beispielhaft zu erläutern" (S. VIII). Der hierin liegenden Wegweisung folgend, soll im folgenden nicht auf die ganze Fülle der von M. erörterten Einzelfragen eingegangen werden. Wie sehr es dazu locken könnte, den mancherlei hier gebotenen Wegweisungen und Gedankenanregungen weiter nachzugehen, und wie sehr es gerade auch diese beispielhaften Erläuterungen sind, deretwegen man M.s Ethik recht vielen in die Hände geben möchte, die in ethischen Fragen Klärung suchen, meinen wir doch, daß ein kurzer Aufsatz demjenigen, worum es dem Verf. geht, am meisten gerecht wird, wenn er sich auf dasjenige beschränkt, was dem Verf. selbst als das Wichtigste erscheint: die von ihm versuchte neue Grundlegung.

1. Was dieser doppelten Grundlegung ihr besonderes Gepräge gibt, ist also dies, daß beides zugleich ernst genommen wird: die radikale Besinnung auf die eigentliche Sache der Theologie und die eristische Anknüpfung bei der geistigen Haltung des Menschen unserer Gegenwart. Und sehr zu begrüßen ist auch, in welcher Weise sich M. um dies beides bemüht.

Jene Anknüpfung verbindet mit bis zum Letzten durchgreifender Kritik den positiven Nachweis, daß das natürliche Ethos (und die es begründende Religiosität) im christlichen Ethos (und im christlichen Glauben) ihre Erfüllung finden. In erfreulicher Weise kommt damit gegen heute beliebte Einseitigkeiten zu seinem Recht, daß die Offenbarung nicht nur das Nein zur natürlichen Religion und Sittlichkeit ist, daß vielmehr zwischen beiden jenes Doppelverhältnis besteht, daß die die andere „entlarvende" (72) Größe doch zugleich auch als in dem positiven Verhältnis der Erfüllung zu ihr stehend gesehen werden kann.

Das Bedeutsame in der Art und Weise, wie sich M. um eine radikale Besinnung auf die eigentliche Sache der Theologie bemüht, liegt in folgendem. Gegen einen intellektualistischen „Dogmatismus, der mit dem Begriff die Sache selbst zu haben meint", sollen an Stelle von „Begriffsgespenstern" die „Realitäten gesehen werden, die im christlichen Glauben gemeint sind" (76). Das heißt zuerst einmal: Es muß deutlich werden, daß Gott nicht lediglich ein Begriff ist, der irgendwann und -wie von Menschen gebildet als Inhalt menschlicher Vorstellungsüberlieferung an uns herangebracht wird, sondern die alles Vorhandene schaffende und tragende Wirklichkeit. M. gebraucht darum gern für Gott Wendungen wie „die alles erfüllende Urkraft", „schöpferische Urmacht", „Urgrund" und hebt an der Schöpferoffenbarung Gottes hervor, daß Gott hier eben als dieser schöpferisch waltende Urgrund alles Seins „vom Menschen gehört, gesehen, ertastet, erfühlt, geschmeckt werden kann" (93). Um diesen in der Schöpfungswirklichkeit waltenden und in ihr erspürbaren Urgrund alles Wirklichen also geht es im christlichen Gottesglauben. Wo aber das so betonend hervorgehoben wird, wie bei M., ist jener dogmatischen Einseitigkeit gewehrt, die womöglich auch das Realhaben Gottes allein auf sein in der Schrift ergehendes Wort begründet wissen will und an Stelle seiner unmittelbaren Wirklichkeitsbekundung in der Schöpfung die Rede treten läßt, die er darüber von sich redet. Nicht lediglich um Übermittelung von Begriffen, sondern um Kunde von Realitäten handelt es sich im besondern auch bei der erlösenden Botschaft des Evangeliums, nämlich um einen neuschöpferischen Aufbruch Gottes im Menschenwesen [1]).

Anstatt bloßer Begrifflichkeiten Realitäten: dahin führt in neuer Wendung die im besonderen an den theologischen Ethiker gestellte Forderung der „Übersetzung der dogmatischen Aussagen in die Sprache der sittlichen Verantwortlichkeit" (79). Das geschieht wohl zunächst, um dadurch dem auf Verwirklichung eingestellten „handelnden Menschen von heute einen Zugang zu den Grundinhalten der christlichen Verkündigung gewinnen zu lassen" (78). Es hat aber über diese Hilfeleistung hinaus — gegen einen „statischen Dogmatismus" (84), der „die intellektuell-begriffliche Ausformung mit dem Ganzen der

1) Darüber weiteres im folgenden S. 222 ff.

christlichen Wahrheit verwechselt" (85), — die Bedeutung der Wiederentdeckung des „dynamischen Charakters" der christlichen Gottesoffenbarung. Es muß deutlich werden, daß das Dogma nur „Teilverwirklichung der christlichen Wahrheit in der Sphäre der Erkenntnis ist" (84) und daß seine „echte Bedeutung" in seiner „über die bloße Wortverwirklichung hinaus zur realen Totalgestaltung drängenden Bedeutung besteht" (85).

Und endlich: jenes Zurückgreifen auf die Realitäten, die im Christentum ursprünglich gemeint sind, ist zugleich ein Hindurchgreifen durch „die Kompliziertheiten einer unübersichtlich gewordenen Tradition" (18) auf die erlebend zu erfassenden einfachen religiösen Grundwahrheiten [1]). Mit dieser Einstellung auf die in ihrer unkomplizierten Einfachheit erlebend zu erfassenden Grundwahrheiten korrigiert unser theologischer Ethiker den gegen die Legitimität des Erlebnisbegriffs Sturm laufenden lebensfernen theologischen Dogmatismus, ohne damit in den Subjektivismus einer reinen Erlebnisreligion zu verfallen, dessen Schreckbild jene einseitige Reaktion auf den Plan rief. — Zugleich klingt in dieser Abweisung eines „statischen Dogmatismus" die bedeutsame Erkenntnis an, daß es auf dem Boden der Religion nicht um intellektuelle Belehrung geht, sondern um die rechte praktische Haltung grundlegend zu Gott und von da aus im Urteil über sich selbst, im Verhältnis zu den anderen und zur Welt, und daß diese praktische Haltung hier das Eigentliche und Grundlegende ist. Daraus würde sich nicht nur für den theologischen Ethiker, sondern gerade auch für den Dogmatiker ergeben, daß seine bedeutsamste Aufgabe ist, dies Eigentliche aus der überlieferten theologischen Begrifflichkeit herauszuholen, anstatt daß er sich unmittelbar mit diesen Begrifflichkeiten herumschlägt und sich dabei in ihrem Netz nur immer mehr verfängt.

2. Bei seiner Besinnung auf die innere Lage, in der die Gegenwart dem Christentum gegenübersteht, hebt M. vier Momente als die entscheidenden heraus.

Das am meisten Beachtliche ist ihm jene Wandlung, daß es dabei

1) Besonders für das sittliche Leben ist diese Vereinfachung eine Notwendigkeit. „Sollen religiöse Gedanken sittlich fruchtbar werden, müssen sie erlebt sein. Erleben (aber) kann man nur, was einfach ist" (17).

nicht mehr in erster Linie geht um einen Protest im Namen der Wissenschaft gegen das christliche Weltbild, sondern um den Protest einer bewußt anderen religiösen und auf ihr sich gründenden ethischen Haltung gegen den christlichen Glauben und sein Ethos. In der Auseinandersetzung hiermit gilt es, die in der „Verworrenheit der sittlichen Wirklichkeit" unserer Tage aufbrechenden — und zwar glaubenshaften — „letzten Tiefen und Abgründe des sittlichen Bewußtseins" (22) in streng wissenschaftlicher Analyse klar herauszustellen. Diese Strukturanalyse zu vollziehen ist die Hauptaufgabe des ersten Hauptteils der Grundlegung (s. unten S. 216).

Weiter nennt M. „den Verwirklichungswillen unserer Zeit", ihre schon erwähnte praktische Grundhaltung. Von da ergeht an das Christentum die Frage danach, was es in dieser unserer Wirklichkeit wirkend zu gestalten vermag. Hier wird zu zeigen sein — und zwar in der christlichen Grundlegung —, daß und in welcher Art das christliche Ethos anstatt, wie ihm vorgeworfen wird, weltflüchtig zu sein, in die Welt wirkend und ihr gestaltend zugewandt ist (s. unten S. 223 ff.).

Ein Drittes ist die Betonung des Lebens und seiner Unmittelbarkeit gegen eine lebensferne abstrakte Wissenschaft. Von hier aus wird der Vorwurf laut, es handle sich in der Theologie um solch lebensferne Theorie und das Christentum sei lebensfremd und lebensverneinend. Demgegenüber wird — auch wieder in der christlichen Grundlegung — zu zeigen sein, daß es im Christentum und so denn auch in aller dogmatischen Aussage vielmehr „immer um ein ganz radikales Verständnis des Lebens geht" (20), und daß, wie der christliche Glaube Lebensunmittelbarkeit und Lebenserfüllung mit sich bringt, das christliche Ethos wirklich alle Bereiche des Lebens positiv zu durchdringen vermag.

Endlich weist M. auf die Bedeutung hin, welche auch heute noch bei der Frage, was wirklich ist, der Wissenschaft zukommt. Wir müssen uns darüber klar sein, daß die Zeiten dogmatischer Dekrete vorüber sind. Hier geht es — gegen eine übersteigerte, das theologische Denken isolierende Betonung seiner Eigengesetzlichkeit — dem Verf. um eine „rechte Begegnung zwischen Christentum und Wissenschaft" (91). Es muß deutlich werden, daß die christliche Glaubenshaltung, aus der heraus der theologische Ethiker — und der Theologe überhaupt —

seine Arbeit tut, zu Unrecht der Nichtvereinbarkeit mit wissenschaftlichem Wahrheitsernst beschuldigt wird, daß sie vielmehr mit diesem Wahrheitsernst nicht nur sehr wohl vereinbar ist, sondern ihn sogar ihrerseits fordert. Und auch das kann gezeigt werden, daß der christliche Glaube auch von den weitreichendsten Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung nichts zu fürchten hat. Den Nachweis hierfür verbindet der Verf. mit Ausführungen in seiner Strukturanalyse des natürlichen Ethos, die zu zeigen versuchen, daß die Glaubensgrundlagen dieses Ethos dem Wesen der Sache nach sich durch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Welterkenntnis beständig bedroht sehen und daß sich diese Glaubenshaltung mit wissenschaftlichem Wahrheitsethos nicht verträgt.

Dieser Nachweis ist unmittelbar von Bedeutung für die Auseinandersetzung mit dem natürlichen Ethos, indem der Unsicherheit seiner Glaubensgrundlagen und seiner Unfähigkeit zu wissenschaftlichem Wahrheitsernst die Unbedrohtheit der christlichen Glaubenshaltung und ihr notwendiges Zusammengehen mit radikalem Wahrheitsernst gegenübertritt. Darüber hinaus handelt es sich bei der ganzen Frage „Christlicher Glaube und wissenschaftliches Wahrheitsethos" um eine Frage, deren rechte Beantwortung nicht nur für den theologischen Ethiker, sondern für das theologische Denken überhaupt von grundlegender Bedeutung ist. Ich versage es mir trotzdem, diesen Erwägungen des Verf. weiter nachzugehen, da sie über den engeren Rahmen dessen, was unmittelbar zu einer Grundlegung des Ethischen gehört, hinausgreifen.

3. Der Aufweis der glaubensmäßigen, d. h. religiösen Begründung alles Ethos[1]) setzt ein bei der sittlichen Forderung. Deren Unbedingtheitscharakter umschließt die Gewißheit, daß sich in dieser Forderung „nicht nur der Sinngrund meines Lebens, sondern auch die eigentlich tragende Tiefe der Gesamtwirklichkeit bekundet" (32); diese Gewißheit aber ist „strukturell gesehen" religiöser Art. In dieselbe Richtung weist auch der sittliche

1) S. oben S. 215. Dieser Aufweis widerlegt zugleich die These von einer in sich begründeten Eigenständigkeit des Sittlichen und begegnet damit dem Vorwurf von seiten philosophischer Ethik, eine theologische, also religiös orientierte Ethik bedeute heteronome Vergewaltigung und Zerstörung des Ethos.

Tatbestand, daß „wo immer es zur sittlichen Tat kommt", „an eine letzte Einheit von Sein und Sollen geglaubt wird" (32), wie das im Bewußtsein der sittlichen Verantwortung enthaltene, wenn auch noch so unbestimmte und mannigfach gedeutete personale Moment.

Es folgt die Betrachtung des sittlichen Phänomens von der Haltung des in einem bestimmten Ethos stehenden Subjekts her. Vorausgeschickt ist eine an Luther sich anschließende Strukturanalyse des religiösen Glaubens. Danach sind die strukturellen Wesenszüge dieses Glaubens: zunächst seine Existentialität, d. h. der Mensch muß einen Glauben haben. Aus dieser Lebensnotwendigkeit des Glaubens ergibt sich weiter die ihm eignende reflexionsfreie Unmittelbarkeit und damit zugleich die Möglichkeit seiner Unbewußtheit. Weiter: weil Glauben heißt etwas haben, worauf man wirklich sein Leben stellen kann, ist alles Glauben Absolutsetzung seines Glaubensobjekts. Worauf man wirklich sein Leben stellt, das kann nur eines sein, also dieses und kein anderes: das führt hinüber zum Entscheidungscharakter des Glaubens. All diese charakteristischen Grundzüge religiösen Glaubens finden wir als zweifellos nicht aus einer nachträglichen Reflexion stammende Wesenszüge in der ethischen Haltung wieder. Daß sie sich hier alle wiederfinden, weist hin auf die Gründung des Ethos in einem religiösen Glauben.

Man wird den Darlegungen des Verf. gewiß darin zustimmen müssen, daß der Versuch einer rein rationalen Begründung des Ethischen dem tatsächlichen Sachverhalt nicht gerecht wird. Die sittliche Geltung beruht auf irrationalen Momenten, und man kann hier gewiß von einer das jeweilige Ethos begründenden und tragenden Glaubenshaltung reden. Es wird darum auch jede rechte Auseinandersetzung mit einem Ethos bis zu seinen besonderen „glaubenshaften" Voraussetzungen durchzustoßen bzw. diese klar herauszuholen haben. Es sollte aber doch die spezifisch r e l i g i ö s e Begründung auch alles natürlichen Ethos aufgewiesen werden [1]). Inwieweit ist dieser Aufweis gelungen? Könnte es nicht neben der religiösen eine, weil auch Glaubenshaltung, im Strukturellen ihr gleichende spezifisch ethische Glaubenshaltung geben? Ist der Beweis für den

1) Erst damit wäre die These von der Eigenständigkeit des Ethos gegenüber der Religion wirklich widerlegt.

religiösen Charakter der ethischen Glaubenshaltung eines Ethos schon damit erbracht, daß auf die Absolutsetzung des ethischen Glaubensgutes hingewiesen wird? Zwischen einem absolut gesetzten Wert und religiösem Glauben an eine überweltliche Macht oder an ein bei sich selbst vorhandenes überweltliches Sein ist doch immerhin ein Unterschied. Müßte man den Glauben an eine Geltung der Werte nicht vielmehr als weltanschaulichen Glauben von dem religiösen Glauben gerade unterscheiden? Und könnte in dem Unbedingtheitscharakter der sittlichen Forderung nicht lediglich die einfach tatsächliche unbedingte Notwendigkeit des Ethischen für die menschliche Existenz ihren Ausdruck finden? Liegt darin wirklich die Gewißheit, daß sich in der sittlichen Forderung die tragende Tiefe der Gesamtwirklichkeit bekunde, als ein einfach Aufweisbares? Handelt es sich dabei nicht vielmehr um eine Deutung des Tatbestandes, die sich dort nahelegt, wo die objektive Begründung des Ethos in göttlicher Forderung schon von vorneherein feststeht? Auch das personale Moment im sittlichen Verantwortungsbewußtsein weist rein bei sich selbst nicht über die unmittelbar im sittlichen Verhältnis selbst liegenden personalen Beziehungen hinaus in die religiöse Sphäre. Die hier vollzogene Strukturanalyse des Ethischen käme dann zu dem erstrebten Ergebnis, weil sie die aufweisbaren Tatsachen des Ethos theologisch sieht bzw. deutet.

Wenn das hier hervorgehoben wird, so liegt darin nicht eine Kritik in dem Sinne, als sei sich der Verf. dieses Sachverhaltes nicht bewußt. Er nennt ja doch vielmehr sein Unternehmen ausdrücklich eine „theologisch radikalisierte Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" (21), deren Aufgabe es ist, die Glaubensbindungen des natürlichen Ethos „aus ihrer Unbewußtheit und ihren mannigfaltigen Verhüllungen heraus in das Licht des Bewußtseins zu heben" (71). Und er beruft sich für diese Durchleuchtung des natürlichen Ethos vom christlichen Glauben her darauf, daß im geistigen Bereich „unbewußtes nur von bewußtem, unentwickeltes nur vom entfalteten Leben verstanden werden kann" (71). Mit dem vorhin Gesagten soll nur unterstrichen werden, in welchen Umgrenzungen sich das Erwiesensein des Ergebnisses dieser Untersuchungen hält. Solcher Unterstreichung scheint es mir aber deshalb zu bedürfen, weil im Gang

der Untersuchung jeweilen der Eindruck entstehen kann, als trüge sie über diese Umgrenzung hinaus, und als handle es sich um unmittelbare Tatsachenbefunde, zumal die dieser Strukturanalyse des sittlichen Bewußtseins gestellte Aufgabe gelegentlich dahin formuliert wird: „Es muß deutlich werden, ob der religiöse Gesichtspunkt etwa erst von außen an das Phänomen der Sittlichkeit herangetragen werden muß oder ob er unabdingbar in der Sachgesetzlichkeit des Phänomens selbst enthalten ist" (21). Dieser Eindruck würde nicht entstehen, wenn in jedem Fall deutlich heraustrāte, wieweit die einfache Herausstellung des ethischen Sachverhaltes reicht, und wo die theologische Deutung einsetzt.

4. Neben dem Aufweis der glaubenshaften Begründung jedes Ethos und der Bedrohtheit dieser Glaubensgrundlage durch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Welterkenntnis sowie der Unverträglichkeit dieser Glaubenshaltung mit dem wissenschaftlichen Wahrheitsethos[1]) zieht sich als eine dritte Hauptlinie durch die eristische Strukturanalyse des natürlichen Ethos der Aufweis der inhaltlichen Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit und tiefgreifenden Problematik der natürlichen Religion und der in ihr sich gründenden Sittlichkeit.

Die Problematik des das natürliche Ethos begründenden Glaubens liegt zunächst einmal in der Unbestimmtheit der Sache. Im Unbedingtheitscharakter der sittlichen Forderung mit seiner irgendwelchen Gewißheit, daß sich in ihr die eigentlich tragende Tiefe der Gesamtwirklichkeit bekunde, in dem Glauben an eine letzte Einheit von Sein und Sollen als der Glaubensvoraussetzung alles sittlichen Handelns, in dem in der sittlichen Verantwortung enthaltenen personalen Moment liegen lediglich Hinweise; es fehlt an der klaren inhaltlichen Bestimmtheit. Dazu kommt die Unbewußtheit der tatsächlich vorhandenen Glaubensvoraussetzung. Vor allem aber gründet die Problematik dieses Glaubens in dem von M. hervorgehobenen Entscheidungscharakter alles religiösen Glaubens. Denn Freiheit der Entscheidung bedeutet, daß der Mensch in der Möglichkeit steht, bei der glaubenshaften Grundentscheidung — um die er nicht herumkommt

1) Worauf in diesem Aufsatz nicht weiter eingegangen werden konnte s. S. 215 f.

und die dann sein ganzes Sein bestimmt — den Sinn des Glaubensaktes, nämlich die Bindung an ein tatsächlich Absolutes, zu verfehlen: der Glaubensakt vollzieht sich als sinnwidrige Absolutsetzung eines nur Relativen; anstatt Gott Abgott.

Mit dem allen ist die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des natürlichen Ethos gegeben. Bei der Dunkelheit, Undeutlichkeit sowie gerade auch Unbewußtheit der dies Ethos tragenden Religiosität läßt sich eine klare inhaltliche Orientierung für das ethische Verhalten von da aus nicht gewinnen. Aus dem Entscheidungscharakter des Glaubens wird vielmehr sogar deutlich, daß das natürliche Ethos nicht anders als vieldeutig sein kann [1]).

Diesen Ausführungen gegenüber könnte sich das Bedenken anmelden: Ist das nicht dieselbe Art zu argumentieren, wie sie etwa von katholischer Seite gegen die vom Katholizismus sich absondernden andern Gestaltungen des christlichen Glaubens geübt wird? Durch das Gesamtgebiet in dem einen Fall des Christlichen, in dem andern des Sittlichen und Religiösen wird eine Linie so gezogen, daß der katholische Glaube bzw. das Christentum auf die eine Seite, alles übrige auf die andere Seite zu stehen kommt; und dann haben wir natürlich hier klare Eindeutigkeit, dort in sich widerspruchsvolle Vieldeutigkeit. In Wirklichkeit aber ist, was auf jener anderen Seite steht, keineswegs alles — wenn es nur eben so gesondert für sich genommen wird, wie hier katholischer Glaube bzw. Christentum — in sich selbst undeutlich und vieldeutig.

So einfach macht es sich der Verf. aber doch nicht. Der Nerv dieser seiner Ausführungen ist gerade das Bemühen, das Moment der mit Unsicherheit bedrohten Vieldeutigkeit am Wurzelpunkt ausnahmslos jeder Gestaltung natürlicher Religion und Sittlichkeit, dort wo die jeweilen richtungweisende Grundentscheidung fällt, aufzuweisen. Was sich von der jeweiligen Grundentscheidung aus ergibt, mag wohl gegebenenfalls ein in sich selbst eindeutig Bestimmtes sein; jenes

---

1) Auch der in der Strukturanalyse des Sittlichen festgestellte Lebenssinn der sittlichen Forderung — wie bedeutsam er in der Auseinandersetzung mit einer reinen Sollensethik ist — führt bei der Vieldeutigkeit und Dunkelheit des Begriffs Leben zu keiner klaren und eindeutigen sittlichen Orientierung. Die Wertethik bleibt stecken in dem Problem der rechten Rangordnung der Werte.

Grundlegende selbst dagegen besitzt als ein Entscheidungsakt menschlicher Freiheit nicht von vornherein in sich selbst eindeutige Bestimmtheit, sondern steht seinem Wesen nach unter der Vieldeutigkeit mannigfacher Entscheidungsmöglichkeiten; und da die jeweilige Entscheidung hier nach subjektivem Ermessen erfolgt, kann es auf diesem ganzen Gebiet wohl zu allerlei subjektiv begründeter eindeutiger Gewißheit kommen, nicht aber irgendwo zu wesenhaft begründeter, dem subjektiven Belieben entrückter eindeutiger Gewißheit. Damit wäre dann der Weg freigemacht für das Entgegennehmen des hier nicht Vorhandenen, wohl aber unter lauter Unsicherheiten und Irrungen Gesuchten von der Offenbarung her.

Gewiß, dieser Weg stünde nun offen. Oder sagen wir lieber: für den theologischen Ethiker ergibt sich aus dieser Gegenüberstellung von durch die jeweilige Grundentscheidung bedingter Vieldeutigkeit hier und allem Subjektiven entrückter objektiv gegebener Eindeutigkeit dort, welchen Weg er zu gehen hat, zumal ihm ja überdem von vornherein feststeht, welches der richtige Weg ist. Anders dort, wo man eben in jenem, sei es auch von Gefahren der Unsicherheit und der Möglichkeit des Irrtums umgebenen ganz eigentlichen Selbstwählen das entscheidend bedeutsame Moment sittlicher wie auch religiöser Haltung sieht — eine Einstellung, die mit dem Scheltwort „liberalistischer Subjektivismus" nicht ohne weiteres abgetan ist. Es müßte noch besonders erwiesen werden, daß diese Haltung des Wagnisses in sich selbst unethisch ist. Damit aber würde die Bedeutung dieser Strukturanalyse des Sittlichen für ein eristisches Gespräch — wie wertvoll sie für den theologischen Gesprächpartner sein mag — sehr unter Frage gestellt. Und man sähe sich für ein solches Gespräch etwa verwiesen auf eine Auseinandersetzung unmittelbar mit dem Inhaltlichen des jeweiligen Ethos und — als positive Hinführung — auf den Versuch, nachzuweisen, daß das christliche Ethos den dort vertretenen Anliegen nicht nur gerecht wird, sondern auf alle im Ethischen aufbrechenden Fragen eine vollere und tiefere Antwort gibt [1]).

5. Aus der Unbestimmtheit, Vieldeutigkeit und den Verirrungen,

1) Bedeutsam bleiben diese Untersuchungen als bis zum letzten durchgreifende Widerlegung der Vorstellung vom natürlichen Ethos als einer in der menschlichen Vernunft in klarer Eindeutigkeit gegebenen Größe.

die nach der von M. vollzogenen Strukturanalyse dem natürlichen Ethos und der es begründeten Glaubenshaltung nicht nur zufällig anhaften, sondern wesentlich sind, führt erst und allein die christliche Grundlegung des Sittlichen heraus.

a) In der Besinnung auf die „christliche Gottschau" enthüllt sich uns „die Urgestalt des sittlichen Gesetzgebers", jene „Gotturmacht", die alles sittliche Tun irgendwie voraussetzt und „alle menschliche Gottessehnsucht" — auch mit ihren falschen Absolutsetzungen — „schließlich meint" (86). Zugleich findet der Unbedingtheitscharakter der sittlichen Forderung wie auch das personale Moment in der sittlichen Verantwortlichkeit hier seine letzte und klare Begründung, sofern Gott hier als der Jenseitig-heilige schlechthin Subjekt ist, „das persönliche Du, das sich mir" dem Menschen als dem Objekt seines Handelns „selbst erschließt, wann, wo und wie es ihm gefällt" (80). Vollends deutlich wird die Unbedingtheit wie auch Unentrinnbarkeit der sittlichen Forderung durch Gottes Offenbarung als Schöpfer.

Die letzt abschließende inhaltliche Klarheit und Gewißheit über Gott bringt die Offenbarung Gottes in Christus. Hier ist als Erstes eine „Tiefe, Klarheit und Kraft der Erkenntnis" Gottes, die, die Härten und Dunkelheiten der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit nicht übersehend, durch sie hindurchgreifend „für das kosmische Walten Gottes das menschliche Wort findet" (96): Gott als „die väterliche Urmacht souverän und allumfassend schaffender, richtender und erlösender Liebe" (97). Und als Zweites — wessen es bedarf, damit diese Erkenntnisfülle überhaupt glaubhaft werde (101), also zur letzten Vergewisserung — „die Übersetzung" dieser „kosmisch-geschichtlichen Wirksamkeit des Urgrundes aller Dinge in die Sprache der menschlichen Existenz" (100): die Inkarnation als „Darstellung Gottes in allen menschlichen Lebenskreisen" (102).

b) Von dieser Gottschau aus ergibt sich zugleich auch die abschließende Klarheit über den Inhalt der ethischen Forderung: es ist die Forderung der Agape [1]).

1) Eine gewisse Auskunft über Gottes Willen geben uns ja wohl schon die Schöpfungsordnungen. Letzte sittliche Klarheit aber vermag die Lehre von den Ordnungen aus sich selbst nicht zu begründen. Lediglich darauf verwiesen, wäre der Mensch „in die Lage versetzt, den Willen Gottes aus Sachzusammenhängen

Von urbildlicher Bedeutung hierfür ist der Erlöser. Das ist die andere bedeutsame Seite der in ihm geschehenden Inkarnation Gottes in vollmenschlicher Wirklichkeit. Durch die „darstellende Kraft“, mit der hier das Gotterleben den ganzen Menschen ergreift, sich lebensmäßig verkörpert und sich durch alle Verwicklungen, Anfechtungen und Niederbrüche des irdischen Lebens hindurch behauptet (100), gibt die „Lebensleistung Jesu“ für das sittliche Verhalten letztabschließende Klarheit. Als letzt entscheidende ethische Forderung ergibt sich von da der Ruf zur Nachfolge Christi. In diesem Begriff der Nachfolge Christi ist das gesamte christliche Ethos zusammengefaßt: von hier aus gewinnt es seine inhaltliche Bestimmtheit.

Diese „Nachfolge Christi“ darf aber nicht dahin mißverstanden werden, als sei damit gemeint eine Nachfolge Jesu im Sinne irgendwelcher Nachahmung seines irdischen Lebensganges. Für die rechte inhaltliche Fassung des Begriffs der Nachfolge Jesu ist von Bedeutung das eigenartige Ineinssein der menschlichen Urbildhaftigkeit Jesu mit der „Darstellung“ Gottes in ihm [2]). Diese „Darstellung Gottes“ aber, sofern sie wirklich Darstellung G o t t e s ist, bedeutet Offenbarwerden der a l l e s e r f ü l l e n d e n s c h ö p f e r i s c h e n U r m a c h t als ewige Liebe — gerade auch in seiner Leibwerdung in Christus will Gott als diese Urmacht verstanden werden — und damit zugleich Offenbarwerden des Sinnes der W e l t als Verwirklichung dieser Gottesliebe. Von da aus ergibt sich: Nachfolge Jesu so als Nachfolge Gottes verstanden heißt „den Strom der Liebe in alle Formen welthaften Seins leiten“ (159) und so „die ewigen Urgesetze vollziehen, auf die Gott das Ganze des Lebens begründet hat“ (106). So ist das Ethos der Nachfolge in Glaube, Liebe und Hoffnung von „unbegrenzter Weite“, „will durch die ganze Breite menschlicher Lebensbeziehungen hindurchwirken“ (134) und alle Bereiche des Weltlebens umspannen. Der in energischer Spannung weltzugewandte Verwirklichungswille des hier vertretenen christlichen Ethos [3])

und Lebensnötigungen kompliziertester Art erspüren und erschließen zu müssen“ (96). Auch bliebe ihm der letzte „Ursinn“ dieser Ordnungen verborgen. Ihr Ursinn, nämlich Gefäß zu sein für die Agape, enthüllt sich erst der durch die Christusoffenbarung geschenkten Gottesschau.

2) Für „Nachfolge Jesu“ kann darum auch „Nachfolge Gottes“ stehen.

3) Vgl. S. 115: „Ergreifen der ewigen Aufgabe aller Geschichte“; „im

erhält damit seine theologische Begründung [1]). Es ist der Nachweis erbracht, daß das recht verstandene christliche Ethos nicht weltflüchtig mit dem „Verwirklichungswillen unserer Zeit" in Spannung steht oder lebensverneinend ist; handelt es sich dabei ja doch vielmehr gerade um ein Vollziehen der Urgesetze, auf die Gott das Ganze des Lebens begründet hat.

c) Neben der abschließenden inhaltlichen Klarheit gibt die urbildliche Lebensleistung Jesu auch im Ethischen abschließende Gewißheit. Und das nicht nur so, daß er durch sein Leben „ein für allemal als möglich erwiesen hat, daß es uneingeschränkten Gottesgehorsam in vollmenschlicher Existenz gibt" (114). Zur Urbildlichkeit Jesu gehört vielmehr auch die die urbildliche Unfreiheit brechende und Freiheit entbindende, das Menschenwesen durchwirkende und formende Kraft (113). In ihm ist die Liebe Gottes „geschichtsmächtig geworden [2]); darum ist nun „die Bahn auch für den menschlichen Durchschnitt frei" (138). Nachfolge Christi ist „Übersetzung der einmaligen Gottesoffenbarung in Christus in die Sprache des Allgemeinmenschlichen" (100). Der Mensch, welcher sich im Glauben Gott erschließt, „wird zum Organ göttlicher Schaffenskraft" (124). Ja noch mehr: Der Glaube, die christliche Agape und die christliche Hoffnung sind „Leibwerdung Gottes im Menschen"; auch hier ist „Gemeinschaft mit der göttlichen Natur", „Menschwerdung Gottes" (134). Es handelt sich hier überall um den großen Zusammenhang des einen durchaus realen Geschehens des „Aufbruchs des Schöpfers im Geschöpf" (128), das

wahrsten Sinn unendliche Aufgabe"; „die kein einzelner, keine Generat ion usw. zu erschöpfen vermag".

1) Neben die theologische Begründung dieser ethischen Haltung tritt eine anthropologische. Der Mensch ist verantwortlich für die Sinnzerstörung der Welt. Darum ist er „für die Erfüllung seiner sittlichen Bestimmung unlösbar mit dieser wirklichen Welt und ihrem Schicksal verbunden"; er „kann sie nur in, mit und für die Welt erfüllen". Indem er sich auf der einen Seite in der ganzen Größe seiner Schuld sieht, wird er zugleich zur Tat, zur Entscheidung aufgerufen als „Mitarbeiter Gottes" (148) hier in dieser Welt als dem Kampfplatz, auf dem es um die allerletzte Entscheidung für und gegen Gott geht, in deren Mittelpunkt der Mensch mit seiner Entscheidung gestellt ist (150).

2) Hier liegt bei gleicher Verwendung des Wortes „Urbild" der bedeutsame inhaltliche Unterschied zwischen Schleiermachers Rede von der Urbildlichkeit Jesu und dem Urbildgedanken M.s.

mit der Menschwerdung Gottes in Christus seinen Anfang nehmend von da her in dem allen seinen ganz realen Fortgang nimmt.

Also nicht nur der eine Einbruch Gottes in der Inkarnation und von da an kaum mehr etwas anderes als das auf-der-Stelle-Treten eschatologischer Hoffnung, sondern ernsthaft fortgehende Verwirklichung des Schöpferwillens im Geschöpf, die mit der Inkarnation als einer ein Neues nicht nur verheißenden, sondern bewirkenden Wende der Zeiten ihren Anfang nahm. Auch das gehört sicher zu den „Realitäten, die im Christentum ursprünglich gemeint sind", und zur „Wiederentdeckung des Evangeliums", wie sie von M. gefordert wird. Und gerade d i e s e Wiederentdeckung ist wichtig und bedeutsam gegenüber reichlich verbreiteter Einseitigkeit in der Betonung des annoch-Ausstehens und einer gänzlichen Herausverlegung des Erlösungsheils ins Außergeschichtliche [1]).

6. Eine noch notwendige U m g r e n z u n g des Begriffs der christlichen Verwirklichung des Guten, wie M. ihn vertritt, und damit zugleich eine klare Abgrenzung gegen einen Weltvollendungsoptimismus, der an der Sinnzerstörtheit dieser Welt vorbeisehend von einer dieserweltlichen Vollverwirklichung träumt, bringt der letzte Abschnitt der christlichen Grundlegung, in dem die christliche Schau und Beurteilung der Welt in ihrem Ja zur Welt und in der Umgrenzung dieses Ja entwickelt wird [2]).

Die christliche Schau der Welt läßt sich kurz dahin zusammenfassen: Auf der einen Seite ergeht hier in nüchtern realistischer Erkenntnis

1) Dem berechtigten Anliegen, das sich dort als Reaktion gegen eine allzusehr auf diese weltliche Vollendung eingestellte Haltung in entgegengesetzt eingestellter Verkürzung des Evangeliums anmeldet, wird M. durchaus gerecht. Er weiß sehr wohl um den bleibenden „Bruchstückcharakter" der „Welthaftigkeit unserer Existenz" und von der „ungeheuren Spannung", die uns nur „tragbar wird" in der eschatologisch eingestellten Hoffnung (137). Und diese Hoffnung gründet sich nicht etwa auf das bei uns Vorfindliche, sondern hat ihren Möglichkeitsgrund in dem Einbruch der Lebenswirklichkeit Gottes in Jesus Christus. Den Bann der urbildlichen Unfreiheit kann nur die urbildliche Freiheit brechen; aber sie bricht ihn auch wirklich.

2) Die Hervorhebung dieses Ja dient zugleich der Berichtigung der weitverbreiteten Meinung, das Christentum sei weltfern und das Welthafte lediglich negierend, was einen der Welt zugewandten ethischen Verwirklichungswillen, wie ihn M. vertritt, ausschließen würde.

der in ihrer Entfremdung vom Ursprung begründeten Sinnzerstörtheit und Sinnwidrigkeit ein klares Nein zur Welt; dies aber ist umfaßt von dem Ja der ursprunghaften schöpferischen Sinnhaftigkeit und der Sinnwiederherstellung des Erlösungsgeschehens. Für dieses Ja im Nein sucht M. nach „möglichst bildkräftigen" (149) Ausdrücken. Die Welt ist „Gefäß". Darin liegt ein Doppeltes: nicht mehr als ein Gefäß, dessen Armseligkeit in eigenartigem Gegensatz zu seinem Inhalt steht; und doch bedeutsam als Gefäß für einen ewigen Gehalt, der dieses Gefäßes bedarf als „bergender und formender Hülle und darum Mittel der Wirkung" (151). Der „umfassendste Ausdruck" für „den religiösen Sinn der Welt" „ist das Wort Gleichnis" (152). Zum Gleichnis wird das Weltleben dort, wo es „durchscheinend" wird für Wesen und Wirken des Reiches Gottes. So als „Gleichnis" erhält das Welthafte seine „schlechthin letzte Bedeutungstiefe" (145). Darin liegt aber zugleich auch die klare Umgrenzung: nicht mehr als eben Gleichnis. Die Welt als Gleichnis verstehen heißt gerade auch „um ihr Telos, ihr Ende, ihre Erfüllung in Gott wissen" (155); das Reich Gottes „überschreitet in Ursprung und Umfang die erfahrbare Welt".

Damit ist auch dem Begriff der welthaften sittlichen Verwirklichung sowohl sein positiver Inhalt gegeben wie zugleich seine Grenze gezogen. Sittliche Verwirklichung heißt „gleichnishaft handeln", d. h. „um eine Gestalt der Weltdinge ringen, in der sie durchscheinend werden für den unbedingten Sinn des Weltdaseins" (159); das eben geschieht, indem man „den Strom der Liebe in alle Formen welthaften Seins leitet". Die „Sinnerfüllung", die ihnen damit zuteil wird, steht einerseits wohl unter der Begrenzung des welthaft Vorläufigen. Es ist nicht mehr als eben ein Durchscheinend-werden des Welthaften, nicht selbst schon letzte Sinnerfüllung oder unmittelbarer Beginn des in dem einfachen Fortgang dieser Linie liegenden Eschaton, sondern lediglich ein Durchscheinen des überwelthaften Eschaton. Zugleich aber gelangt das Welthafte innerhalb dieser Umgrenzung durch solches Durchscheinendwerden für das überweltliche Eschaton — das also nicht lediglich das Ganzandere zu ihm ist — wirklich zu etwas, das Sinnerfüllung genannt werden kann. Es gibt also ein positives Ziel auch schon im Bereich des welthaften Seins, und es

kann hier wenn auch in solcher Umgrenzung ernsthaft von Verwirklichung geredet werden.

Was sich so als christliche Verwirklichung vollzieht, ist nicht — und darin liegt eine weitere Umgrenzung — Herstellung bzw. Bemühung um Herstellung einer spezifisch christlichen Staats-, Rechts- und Sozialordnung. Wie diese welthaften Ordnungen zu gestalten sind, das ergibt sich aus welthaften Notwendigkeiten; es gibt hier so etwas wie eine Eigengesetzlichkeit. Der evangelische Weg zur Verwirklichung des Guten geht in der Bemühung darum, daß in diesen Ordnungen das christliche Liebesethos lebendig werde und sich ausbreite. So eben werden sie „durchscheinend", und kommt es in ihnen zum Vollzug der ewigen Urgesetze, auf die Gott das Ganze des Lebens begründet hat, wenn auch in der Vorläufigkeit des welthaften Seins.

Um einen wieder auflebenden „Kulturprotestantismus" handelt es sich in dem allen nicht. Zugleich aber ist deutlich: wenn der evangelische Weg zur Verwirklichung in die ganze Breite menschlicher Lebensbeziehungen hineingeht und alle Bereiche des Weltlebens umfaßt, dann erfüllt sich die ewige Aufgabe der Geschichte nicht lediglich in den irgendwie bei sich abgeschlossenen Bezirken der Kirche. Auch das Welthafte ist da irgendwieweit mit hineingenommen; für M. in der Umgrenzung, daß es für den bestimmten in Christus offenbar gewordenen Sinn der Geschichte durchscheinend werden soll, nicht dagegen so weit gehend, daß auch in diesen Bereichen in der Vorläufigkeit des Welthaften ein ihnen eigenes besonderes, das welthafte Sein übergreifendes Sinnhaftes erahnt wird. In einer theologischen Ethik, die Wegweisung geben will für die c h r i s t l i c h e Verwirklichung des Guten, lag ja wohl auch kein unmittelbarer Anlaß vor, auf Fragen einzugehen, die über diesen Bereich hinausgreifen. Auch so aber ist nicht die triumphierende Kirche einfach das allumfassend letzte Ziel aller Wege Gottes.

Jedenfalls ergibt sich bei dieser Schau des evangelischen Wegs zur Verwirklichung des Guten die Forderung an die Kirche: sie darf sich nicht lediglich von der Welt distanzieren und lediglich auf die rechte Gestaltung ihes Eigenlebens bedacht sein. Vielmehr: „sie hört auf, Kirche Christi zu sein, wenn sie nicht die Verantwortung für das Ganze des Lebens in sich aufnimmt" (44). Als „Kirche unter dem

Kreuz" mag sie wohl immer wieder einmal auf sich selbst zurückgezwungen werden — bis dahin, daß sie in die Katakomben gehen muß. Kann aber dieser Gedanke der „Kirche unter dem Kreuz", besonders in Zeiten, in denen er als Trostgedanke bedeutsam wird, nicht auch überbetont werden? Und dann ist Gefahr, daß sich die Kirche mit ihrem Verwirklichungswillen auf sich selbst zurückzieht und damit von sich aus ein wenig in die Katakomben geht. Demgegenüber ist diese von weitschauendem Verwirklichungswillen getragene Ethik ein guter Warn- und Weckruf.

Die Ursünde.

Nachzeichnung und Nachprüfung der grundlegenden Thesen in E. Brunners „Der Mensch im Widerspruch".

Von Professor W. Thimme in Iburg, Bez. Osnabrück.

Eine Auseinandersetzung ist dann am fruchtbarsten, wenn man den von anderen vorgetragenen Anschauungen zwar im wesentlichen zustimmen kann, immerhin aber auch in einigen und nicht unwichtigen Punkten Einwendungen zu erheben hat. Der Schreiber dieser Zeilen nun ist in der Lage, den von E. Brunner entwickelten Thesen im Grundsätzlichen beizupflichten, aber doch auch etliches, wie ihm scheint, nicht Unwichtiges einwenden zu müssen. Es wird sich in solchem Falle empfehlen, überall da, wo Zustimmung laut werden kann, dies nur kurz zu vermerken, aber bei den strittigen Punkten ein wenig länger zu verweilen.

E. Brunner lehnt die kirchliche Lehre vom Urstand in ihrer dogmengeschichtlichen Prägung, wie sie die theologische Tradition von Augustin bis zur protestantischen Orthodoxie beherrscht, rundweg ab. Eine anfängliche Vollkommenheit des Menschen widerspricht der wissenschaftlich feststehenden Tatsache, daß Geschichte und Vorgeschichte, je mehr sie sich den Ursprüngen des Menschengeschlechts nähern — also etwa von den Stammformen des heutigen europäischen Menschen, der Aurignac- und Cromagnon-Rasse, über den Neanderthaler, den homo Heidelbergensis und Sinanthropus bis zum

Pithekanthropus — um so primitivere Menschenformen aufweisen. Hier geben wir Br. recht und bemerken noch, daß das neuerdings gern geltend gemachte Gegenargument, im Götzen- und Zauberdienst niederster Völker stoße man doch auf Spuren einer ehemaligen reineren Gotteserkenntnis, nicht dagegen aufkommt. Denn weder erlauben diese Spuren Rückschlüsse auf eine Zeit vor Zehntausenden von Jahren, noch ist es ausgemacht, daß sie, die gewiß nicht bestritten werden sollen, überhaupt historisch interpretiert werden dürfen. Denn nicht nur vor Zeiten einmal, sondern auch jetzt noch läßt sich Gott, der Herr, selbst Götzendienern und Atheisten nicht unbezeugt, so daß Ahnungen einer reineren Erkenntnis auch außerhalb des christlichen Offenbarungsbereichs stets auftauchen können, ja müssen, Ahnungen, die freilich nicht durchdringen, sondern immer von neuem, sei es in Hintergründen verschwinden, sei es zu Zerrbildern umgefälscht werden. So, meine ich, ist es gut paulinisch gedacht.

Nicht minder entschieden ist Br.s dogmatische Bestreitung der altkirchlichen historisch verstandenen Sündenfall- und Erbsündenlehre. Denn abgesehen von der offenkundig sagenhaften Form der Paradiesesgeschichte Gen. 3 muß man fragen: Wie ist es möglich, dem Nachkommen die Schuld des Vorfahren aufzubürden? Weder eine unmittelbare Zurechnung noch eine mittelbare Zuleitung derselben durch Vererbung kann in Frage kommen. Mögen wir immerhin keimhaft in lumbis Adami gewesen sein, so doch nicht als verantwortliche Wesen, die an seiner Schuld mitschuldig sein können. Belastet also die kirchliche Erbsündenlehre den Menschen an einer Stelle mit Verantwortung, von der das Gewissen nichts weiß und wissen kann, so verführt sie ferner dazu, ihn an einer andern Stelle, wo er wirklich verantwortlich ist, fälschlich zu entlasten. Mit großem Ernst wirft Brunner besonders den Reformatoren vor, daß sie bei Beurteilung des gegenwärtigen sündigen Menschen die Gleichgewichtslage der biblischen Dialektik von Zwang und Notwendigkeit einerseits, Schuld und Verantwortlichkeit des Sündigens andererseits nicht zu wahren verstanden haben, daß bei ihnen vielmehr das Zünglein der Waage offenkundig zum Determinismus und Sündenfatalismus hinüberschwankt. Br. ruft hier mit Nachdruck zu einer Rückkehr über Augustin, der von dem Miteinander von Sündenknechtschaft und Freiheit zu-

treffender als Luther gelehrt habe, zum Standpunkt der neutestamentlichen Verkündung. Man lese dies bei Br. selber nach, S. 107—114, 136—141, dazu etwa noch den Abschnitt über Kants entsprechende Lehre S. 117 ff., endlich Kap. 11.

Auch gegen diese kritischen Ausführungen Br.s erheben wir keinen Einwand. Die biblische Linie ist in ihnen nicht grundsätzlich verlassen. Denn obwohl die Bibel natürlich einen geschichtlichen Urstand und Sündenfall annimmt — wenigstens gilt das vom Neuen Testament; ob und inwieweit der ursprüngliche Erzähler, bzw. Redaktor, von Gen. 3 die Paradiesesgeschichte bereits symbolistisch verstanden hat, bleibe dahingestellt —, so ist ihr doch die spätere dogmatische Ausdeutung im Sinn der kirchlichen Erbsündenlehre fremd. Nicht einmal das paulinische Theologumenon Röm. 5, 12 ff., das in seiner Isolierung ohnehin keine tragfähige Grundlage darstellt, redet unzweideutig von einer solchen. Es muß in der Tat dabei sein Bewenden haben, daß die Bibel in gleicher Weise und mit gleicher Betonung Macht und Schuld der Sünde, Knechtschaft und Verantwortlichkeit des Sünders lehrt, daß also, um dem biblischen Standpunkt gerecht zu werden, die beiden Antipoden, Schleiermacher mit seinem Determinismus und Ritschl mit seiner Freiheits- und Verantwortungslehre (vgl. Br. S 115 f.), in ein polarisches Verhältnis gebracht werden müßten. Das bezieht sich, so ergänzen wir Br., in erster Linie auf das Leben des unerlösten Menschen, das als Ganzes unter negativem Vorzeichen, paulinisch gesprochen, unter der Herrschaft der Sünde und des Todes steht, aber doch auch auf das des Erlösten, in dem die Gnade herrscht. Denn weder verstummt im Leben des Gläubigen jemals das Seufzen über die Macht des Fleisches, noch kann er je einen Augenblick zu erleben hoffen, in dem die Schärfe seines Selbstgerichts auch nur eine Milderung erfahren dürfte[1]). Also „nicht irgend-

1) Es ist Althaus („Paulus und Luther über den Menschen", 1938) zuzugeben, daß die Selbstaussage des Apostels Paulus dem obigen Satze im allgemeinen nicht entspricht. Er hat in der Tat Sündenschuld und Macht beinahe nur in seinem vergangenen Leben, in seinem Christenleben dagegen ganz vorwiegend den Geist der Heiligung wirksam gesehen und sich selbst, als Christ und Apostel, nicht gerichtet, 1. Kor. 4, 3. Die Erklärung, die Althaus gibt, S. 72 ff., ist durchaus einleuchtend und seine Beurteilung S. 83 ff. zutreffend. Doch zweifle ich, ob nicht Röm. 7 doch von dieser sonst durchgehenden Selbst-

ein Mensch, der in grauer Vorzeit gelebt hat, ist Adam, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, sondern du bist es, ich bin es, jeder Mensch ist es. Der Urstand ist nicht eine Geschichtsepoche, sondern ein Geschichtsmoment, das Moment der gottgeschaffenen Ursprünglichkeit, das wir nur noch in seinem Zusammensein mit seinem Gegensatz, mit der Sünde kennen", S. 102. Der Ausdruck Erbsünde aber, falls man ihn überhaupt noch anwendet — was man, um Mißverständnisse zu vermeiden, gewiß besser unterließe — kann nichts anderes zu bedeuten haben als dies, daß nachdem ich, Adam, von Gott abgefallen bin, die Ursünde, peccatum originis, begangen habe, ich in der Tat nicht mehr die Macht habe, das zerstörte Gottesverhältnis wieder in Ordnung zu bringen, daß jetzt, trotz nie aufhörender Verantwortlichkeit für jedes weitere sündliche Tun, ein Riß, ein Gegensatz in das Menschenleben eingedrungen ist, der als „schicksalsmäßige Bestimmtheit der Wirklichkeit" zu kennzeichnen ist, S. 110. Denn die Ursünde, die Abwendung von Gott, ist Totalakt der Person, die in allem wei-

---

beurteilung ab und in die Nähe des Reformators hinführt. Gewiß, im Kontext, zwischen 7, 1—4 und 8, 1 ff. gestellt, scheint Röm. 7, 14 ff. nicht von dem Christen, sondern von dem einstigen Pharisäer geredet zu sein. Vermutlich war es auch die Absicht des Apostels, von seiner Vergangenheit zu reden. Aber liest man seine Worte aufmerksam, so hat man den Eindruck, daß er mehr sagt, Tieferes, Erschütternderes, als er eigentlich sagen wollte. Der Geist selber scheint einen Abgrund aufzudecken, der sich dem Apostel sonst verbarg und auch verbergen durfte — denn er konnte sich der Vergebung getrösten —, einen Abgrund, aus dem ein Grauen emporsteigt, das seine Seele anrührt. Er erlebt es, die Not von ehemals, der Jammer des Menschen, der ganz und gar verloren und verdammt ist, wenn ihn nicht das Erbarmen rettet, ist doch auch die Not von heute. Aus dieser Tiefe kommt sein Seufzen, oder richtiger, wie Röm. 8, 26 wohl in Nachwirkung von 7, 24 sagt, das Seufzen des für ihn eintretenden Geistes. Auch Röm. 8, 23 und Gal. 5, 17 scheinen es zu verbieten, den berühmten Passus 7, 14 ff. so glatt aus dem gegenwärtigen Christenerleben des Apostels zu streichen. Damit, daß in der Bibel gelegentlich der Geist Tieferes und Höheres sagt, als Bewußtsein und Verstand des Redenden und Schreibenden es aufzufassen imstande sind, wird auch sonst zu rechnen sein. Blickt man nun aber nicht bloß auf Paulus, sondern auf das Neue Testament als Ganzes, so schlägt jedenfalls die 5. Bitte des Vaterunsers durch, deren Vollklang man doch unerträglich abschwächen würde, wollte man bloß an Schuld von gestern und ehegestern, nicht auch an die von heute denken. Das „heute" der 4. Bitte durchtönt auch die übrigen.

teren Tun des Menschen einerseits ausschwingen muß, andererseits immer von neuem sich selbst setzt, wie die ursprüngliche Konstitution eines Staates in den Akten der Gesetzgebung, den Verordnungen und sonstigen Regierungshandlungen, S. 142 ff.

Alles muß nun daran liegen, den grundlegenden Tatbestand der Ursünde recht zu verstehen. Er wird verständlich nur im Zusammenhang der Br.schen Anthropologie, der Lehre vom Menschen als des — das ist das Zentrum, um das seine Gedanken beständig kreisen — verantwortlichen Wesens, z. B. S. 62. Diese Lehre wird scharf von der klassisch-antiken, von Aristoteles bestimmten, auch für die christliche Folgezeit maßgebenden, aber durchaus unbiblischen Lehre vom Menschen als autonomem Vernunftwesen abgehoben. Nach Aristoteles (Br. S. 89 ff.) hat der Mensch eo ipso Anteil an der göttlichen Vernunft, bleibt also, wenn er in und aus der Vernunft lebt, seinem wahren und eigentlichen Selbst treu. Das ist eine, wie wir formulieren könnten, mehr biologistische als wirklich geistige Betrachtungsweise. Schon Plato strebte darüber hinaus. Er faßt den Menschen bereits als sich selbst transzendierendes, auf eine höhere Sphäre, die Ideenwelt, bezogenes Wesen. Weil er aber nur in sich ruhende Ideen kennt, muß sich der Mensch, der die Schönheit jener Welt sehnsuchtsvoll erblickt, in der Kraft seines angeborenen Eros zu ihr emporschwingen. Auch das ist noch ein nicht im Vollsinn geistiges, sondern mehr naturhaftes Geschehen. Wahrhaft geistig verhält sich der Mensch erst, wenn er nicht bloß aus der Vernunft lebt oder in Kraft der Vernunft sich zu einer höheren Idealwelt erhebt, sondern wenn er von dort angesprochen, also vom göttlichen Wort angesprochen, Antwort gibt. So versteht es die Bibel schon auf ihren ersten Seiten, und dem entspricht auch der neutestamentliche Begriff der Gottebenbildlichkeit, der allein in Christus realisiert ist, 2. Kor. 3, 18; Röm. 8, 29, und als göttlicher Anruf auf uns wirkt, Br. Kap. 5 und Beil. 1. Was aber die Bibel uns lehrt, muß zu theologischer Begrifflichkeit, zu einer neuen aktualistisch-personalistischen Anthropologie ausgemünzt werden.

Leider hat sich, fährt Br. fort, die kirchliche Theologie seit Irenäus von der hellenistischen Auffassung, insbesondere von Aristoteles, ins Schlepptau nehmen lassen. Der Mensch ist, so lehrt sie, als Gottes

Ebenbild Vernunftwesen und als solches mit unverlierbarer Erkenntnis Gottes und seines Willens und der Freiheit, seinen Willen zu tun, ausgestattet. Freilich bedurfte diese Ebenbildlichkeit (imago) noch der Auffüllung zu voller Gottähnlichkeit (similitudo). Diese Auffüllung konnte und sollte im Paradiese erfolgen, oder aber sie war dort bereits erfolgt, da fiel Adam, und die Gottähnlichkeit, iustitia originalis, ging verloren. Das Ebenbild aber blieb, wenn auch mehr oder weniger getrübt, erhalten. Gewiß lehrte man stets, daß die abhanden gekommene Gerechtigkeit nur durch Gottes Gnade wiedererlangt werden könne, aber da der in Adams Schuld verhaftete Mensch immerhin im Besitze der imago und befähigt blieb, Gott und seinen Willen mehr oder weniger zu erkennen und zu erfüllen — die Nominalisten behaupteten ja sogar die Fähigkeit des natürlichen Menschen, Gott über alle Dinge zu lieben, wodurch bloß keine wirkliche Verdienstlichkeit und Gerechtigkeit begründet sein sollte —, ergab sich eine zwiespältige, schwankende, oft zu unehrlichem Spiel mit Worten verführende Auffassung. Die Reformation räumte demgegenüber in ihrer Hauptthese vom völligen Verderben des sündlichen Menschen, von der völligen Zerstörung des Ebenbildes (imago = similitudo) zwar mit jenem halben und versteckten Pelagianismus auf, gewährte ihm aber in der Nebenthese, daß in aller Zerstörung doch noch ein Rest der ursprünglichen imago geblieben sei, neuen Unterschlupf. Denn dieser Rest konnte im Banne des üblichen substantiellen Denkens nicht anders als quantitativ verstanden werden, also als letzter kleiner Quotient, oder als ein letzter übriggebliebener Kern und Same eben jenes ursprünglichen Vernunftwesens. Br. behauptet allerdings nicht, daß Luther es so verstanden habe. Was er ihm vorwirft, ist nur dies, daß Luther noch keine Möglichkeit aufdeckte, keinen Weg zeigen konnte, es anders zu verstehen. In der Theologie des protestantischen Orthodoxismus wird es bald darauf in der Tat bereits deutlich, daß jener Rest ein Funke unter der Asche war, der sich anblasen ließ, ein nicht ganz erstorbener Stumpf, aus dem ein lebendiges Reis erwachsen konnte, eine volle und runde Möglichkeit zu wahrer Gotteserkenntnis; und nicht lange darauf steht im Rationalismus der selbstmächtige und selbstzufriedene Mensch der Antike wieder vor aller Augen da.

Demgegenüber bietet nun Br. folgenden Entwurf. „Das Sein des menschlichen Ich ist im Unterschied vom Sein des göttlichen Ich zwar nicht actus purus, aber es ist re-aktive oder, wie wir sagen, responsorische Aktualität“, S. 126. Das göttliche Urwort aber, dem der Mensch antwortet, ist nicht ein Gebot, sondern Liebe, denn Gott selbst ist ja schenkende Liebe. Es lautet: Du mein, und sollte beantwortet werden: Ja, dein, so Br. in Kap. 4 b („das Wort als Seinsquelle“), ferner S. 88 f., 94 ff. u. ö. Der Urstand also, der, wie gesagt, nicht historisch, sondern, wie man mit Kantscher Terminologie sich ausdrücken könnte, transzendental zu verstehen ist, die iustitia originalis, ist Sein in Gottes Liebe. Und wie Gottes Liebe den Menschen als erstes trägt und empfängt, wie des Menschen Ich im göttlichen Du gründet, so nicht minder — Br. nimmt hier die Gedanken Ebners, Bubers, Gogartens auf — in dem Du des Nächsten, S. 97. Auf die Gott-menschliche Liebesanrede sollte also die Antwort des Menschen nichts anderes sein als dankbare Gegenliebe. In der Kraft der vorweg erfahrenen, zündenden Liebe hätte er seine Aufgabe, die der wahren Humanität, erfüllen können und sollen.

Aber der Mensch gibt die rechte Antwort nicht, er bestimmt sich im Gegensatz zu seinem Ursprung, S. 105. Er reißt sich los, fällt von Gott ab. Nicht als bloßer Defekt, nicht als Schwachheit ist die Ursünde zu kennzeichnen, sondern als „positive Negation“, als Akt des Unglaubens, der zwar nicht satanisch und nackte Bosheit ist, aber, obschon sinnliche Lockung und Verdunkelung durch Zweifel ihn vorbereiteten, doch im Kern unbegreiflicher Hochmut, Selbstseinwollen, das zur Selbstsucht wird, Durchschneiden des mit Gott verknüpfenden Liebesbandes ist, S. 121 ff. Da nun der Mensch ursprünglich wie mit Gott so auch mit Mitmenschen verbunden und solidarisch ist, kann auch sein Fall nicht als Fall eines isolierten Einzelwesens verstanden werden. Sondern des einen Fall zieht die andern in Mitleidenschaft, zerstört das Gemeinschaftsverhältnis, verwandelt das Miteinander in ein Widereinander, so daß mit dem Einen, gleichsam in Adam (d. h. in mir) als Repräsentanten, alle fallen, S. 132 ff.

Indem aber der Mensch die falsche Antwort gibt und sich an seinem Teil von Gott lossagt, erweist er sich doch eben damit als geistiges, verantwortliches Wesen, aktualisiert seine Gottes- (und

Nächsten-) Beziehung und verkehrt sie gleichzeitig. Zerstört, nicht jedoch ausgelöscht wird das göttliche Ebenbild, Liebe wird zu Haß, der ja seinem Wesen nach nichts anderes ist als verzerrte Liebe, Wein zu Essig, das Herz verkrümmt sich in sich selbst, wie der junge Luther sagte, S. 129. Diese Verkehrung manifestiert sich nach Br. vor allem — es ist einer der charakteristischsten und am stärksten betonten Gedanken des Buches — als Fehldeutung des göttlichen Willens, der nun nicht mehr als Liebeswille, sondern als Gesetz verstanden wird. Dieses Gesetz, einerlei ob wir es in seiner alttestamentlichen Prägung, oder in den mangelhaften und verzerrten Gestalten, die es in der heidnischen Religionsgeschichte annimmt, oder in seiner vornehmsten Form — aber keineswegs reinsten, weil in ihr die Verantwortung vor dem göttlichen und menschlichen Du geschwunden ist — als Vernunftgesetz des Idealismus, etwa Kants, ins Auge fassen, ist abstrakt, kalt, hart, weckt in denen, die es ernst nehmen, die Illusion der Erfüllbarkeit, obwohl es ewig unerfüllbar ist, weil der Liebesantrieb fehlt, wirkt eifriges Bemühen und dann je nachdem Selbstgerechtigkeit oder Verzweiflung. Dem Gesetz gegenüber ist eine dialektische Betrachtungsweise, wie Paulus sie übt, allein angemessen. Weil es, wenn auch verhüllt und verkehrt, Gottes Willen ausspricht, ist es seinem letzten Wesen nach heilig und gut; weil es einerseits sündige Ausschweifung hemmt und andererseits dadurch, daß es den Zwiespalt und Widerspruch des sündigen Menschen, den Riß zwischen Wollen und Können, ans Licht bringt, daß es züchtigt, richtet, tötet und damit den Glauben an die rettende Gnade vorbereitet, ist es auch in seiner Wirkung gesegnet und gut (erster und zweiter Brauch des Gesetzes). Gleichwohl, weil es Gottes wahres Wesen verbirgt — der gesetzlich verstandene Gott, sagt Br., ist ein Götze, S. 165 —, stellt es sich selbst dar als Ausdruck göttlichen Zorns und Fluches. Ja, das gesetzliche Gottesverhältnis ist als Sünde, als die Sünde zu bezeichnen. Des Gesetzes Sinn ist kein anderer als seine eigene Überwindung, S. 150 ff., Beil. 2. Der so unter den Zuchtmeister des Gesetzes gestellte Mensch bewahrt einerseits die Zeichen seiner gottebenbildlichen Würde, und zwar auf allen Gebieten seiner Betätigung, in Wissenschaft, Kunst, Sprache, Gemeinschaftsleben, Moral und Religion, offenbart aber nicht minder auf denselben Gebieten seine

innere Zwiespältigkeit und Zerrissenheit. Das wird von Br. in Kap. 7 und hin und her im zweiten Hauptteil des Werkes feinsinnig ausgeführt. Wir können auf die Wiedergabe seiner Gedanken im einzelnen verzichten. Entscheidend ist, daß der Mensch, indem er die Ursünde begeht und dann immerfort sündigt, wodurch er aus der Liebesfülle in die Gesetzesdürre gerät, zwiespältig und zerrissen wird, doch eben durch dies fehlgreifende Tun sich als geistiges Wesen, als verantwortlich und gottbezogen beweist, so daß, obwohl kein heilgebliebener Restbestand, weder in materialem noch in formalem Sinne, mehr aufgewiesen werden kann, obwohl der Mensch nun nicht mehr umkehren kann, so wenig wie ein Altgewordener in den Mutterleib zurückkehren kann, um von neuem geboren zu werden, dennoch Gottes Wundermacht in dieser verzerrt in Erscheinung getretenen Struktur des Menschen als Geistwesens den notwendigen Anknüpfungspunkt für sein Wirken findet. Der Anknüpfungspunkt ist demnach nach Br. zugleich „der Punkt des höchsten Gegensatzes und der Abstoßung", S. 531, 552. Über Br.s Gegensatz zu Barth vgl. Beil. 3.

Indem ich mir die Br.sche Grundthese voll zu eigen mache, möchte ich doch an zwei Stellen Widerspruch erheben. Erstens erscheint mir die skizzierte G e s e t z e s lehre unhaltbar zu sein. Durch ihre Kritik erfährt die Br.sche Lehre von der Ursünde doch eine nicht unwesentliche Modifikation. Sie ist nicht biblisch. Auf die Paradiesesgeschichte kann sie sich nicht berufen. Wohl stammt die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Aber Erkenntnis des Guten und B ö s e n gewinnen, wie es die Bibel versteht, heißt nicht, unter das Gesetz treten. Erkennen im biblischen Sinn entspricht bekanntlich etwa unserm „erleben". Infolge seines Ungehorsams erlebt der Mensch den Gegensatz von Gut und Böse, taucht selber in diesen Zwiespalt ein. Aber das Gebot empfing er vorweg, Gen. 2, 16 f. Ein heiliges Soll, das in keiner Weise dem ursprünglichen Liebesverhältnis zuwider ist, steht am Anfang. Ebensowenig kann das nach Röm. 2, 15 den Heiden, d. h. allen Menschen, in Herz und Gewissen geschriebene Gesetz als ein Mißverständnis göttlicher Liebesabsicht gelten. Anreizung zum Bösen, zur bewußten Übertretung, infolgedessen Fluch und Verdammnis, Unheilsmacht in direktem, Heilsmacht in indirektem Sinn als Zuchtmeister auf Christus wird nach Paulus

nicht das dem Menschen ins Herz gelegte Urgesetz, sondern das dem Sünder gegebene Gesetz des Moses [1]).

Zu demselben Ergebnis führt die sachlich-begriffliche, phänomenologische Prüfung. Schenkende Liebe und fordernder Wille sind wohl zweierlei, aber nicht widereinander. In einem Liebesbund geistiger Wesen, von denen das eine vom andern abhängig ist, muß auch der letztere zur Geltung kommen. Als abhängiges geistiges Wesen sucht der Mensch ein ihm vorgestecktes Ziel. Grunddatum aller Geistigkeit ist ja die Freiheit, d. h. ein Ausblick auf noch nicht verwirklichte, aber zu verwirklichende Möglichkeiten. Jede solche zu verwirklichende Möglichkeit, jedes gesteckte Ziel aber ist Gebot, bzw. eine Summe, ein System von Geboten. Als solches Ziel, d. h. aber als Gebot, würdigt Br. ja, wie wir sahen, selber den Begriff der allein in Christus erfüllten imago Dei.

Aber auch die allgemeinmenschliche und christliche Erfahrung wider-

---

1) Auch dies Gesetz und gerade dieses ist nach Paulus heilig, recht und gut (Röm. 7, 12), und es kann unmöglich Sünde sein, „sich von ihm her zu verstehen" (S. 153, 535), ist es doch zum Leben gegeben, Röm. 7, 10. Eigentümlichkeit des alttestamentlichen Gesetzes (vom Zeremonialgesetz sehen wir hier ab) ist lediglich, daß es den Gotteswillen in seiner ganzen Wahrheit, in seiner vollen Schärfe enthüllt — so besonders, indem es im ersten Gebot des Dekalogs den Menschen vor Gottes heiliges Angesicht stellt und in den beiden letzten Geboten sein innerstes Herz aufdeckt —, so daß der bislang nur dumpf und halbbewußt in Sünde abgeglittene und träumende Mensch aufwacht, erschrickt, in der Selbstbehauptung seines sündigen Wesens notwendig rebellisch wird, um über Rebellion und Verzweiflung hinweg von Gottes Vorsehung zum Heil gezogen zu werden. So ist es paulinisch und ich meine auch lutherisch. Als Ergänzung wäre noch hinzuzufügen, daß das Werk, das nach göttlicher Heilsökonomie das mosaische Gesetz verrichten soll, minder vollkommen, fragmentarischer, matter auch von den positiven Prägungen und Verbildungen, die die lex naturae in den Moralvorschriften der verschiedenen heidnischen Völker gefunden hat, geleistet wird. Trotzige Auflehnung und eitele Selbstgerechtigkeit, aber auch unruhiges Gewissen und Bußfertigkeit können wir nach dem Ausweis der Religionsgeschichte und der Missionarsberichte bei allen Völkern und zu allen Zeiten antreffen — was Buße anlangt, so denken wir beispielsweise an die altbabylonischen Bußpsalmen und an moderne indische Büßer —, wenn auch die Gottesstimme niemals rein und oft nur in der unbewußten oder halbbewußten Tiefe des Gemütes vernommen wird.

legt die Br.sche Abwertung des Gesetzes als solchen [1]). Das Problem der Ursünde gehört vor das Forum der allgemeinmenschlichen Erfahrung. Denn Sünder ist der Mensch. Nun wird dies Forum freilich, da des Menschen Vernunft durch Sünde verfinstert ist, erst dann recht urteilen, wenn die Offenbarung in Christo Licht gespendet hat. Aber dies Licht erhellt die allgemeinmenschliche Erfahrung, verwandelt sie nicht in spezifisch christliche Erfahrung. Allgemeinmenschliche Erfahrung im Lichte des Logos ist, daß der Mensch ein heiliges, sicher wohlmeinendes, in Schöpferliebe gründendes Gottesgebot selbstsüchtig übertritt, also ungehorsam ist [2]). Gewiß, damit auch aus der Liebe, die ihn trägt und umfängt, ausbricht. Aber es ist doch primär Ungehorsam, nicht Undankbarkeit, weil die Liebe — Schöpfer-, nicht Erlöserliebe — sich noch still und gleichsam im Hintergrunde hält. Wie an der Paradiesesgeschichte können wir uns den Sachverhalt an dem alltäglichen Verhältnis von Vater und Sohn verdeutlichen. Erst nachdem Gottes ewige Liebe als rettende Sünderliebe in Christo, dem Gekreuzigten, offenbar geworden, ist Sünde, Unglaube in erster Linie Undank, Verschmähung, Zurückstoßung eben dieser Liebe. Aber dieses Frevels ist der Mensch außerhalb des christlichen Offenbarungsbereichs, genauer, der Mensch, dem Gottes Liebe in dem Menschen Jesus Christus noch nicht das Herz berührt hat, nicht schuldig.

Wenn dies richtig ist, dann hat Br. sich augenscheinlich zu schroff vom Idealismus abgesetzt. Nicht dadurch, daß nach Kant oder Fichte praktische Vernunft sich als Soll, als ethischer Imperativ manifestiert, weicht er von der christlichen Liebe ab. Warum soll nicht der wohlmeinende gute Wille des liebreichen Schöpfers hinter den Imperativen stehen? Auch der Gedanke der Autonomie braucht keineswegs, wie es bei Br. durchweg geschieht, vgl. S. 91, 103 f. u. ö., im antichristlichen Sinn ausgelegt zu werden. Er findet sich ja bereits in Röm. 2, 14. Er wird erst dann antichristlich, wenn er besagt, was doch nicht Kants Meinung ist, daß ich, dieser konkrete, empirische Mensch, bestimmen will, was ich zu tun habe, während nach Kant

1) Br.s grundsätzlichen Ausführungen über die Bedeutung der Erfahrung im allgemeinen und der christlichen im besonderen in Kap. 8 stimme ich zu.

2) Einige nähere Andeutungen suchen die letzten Seiten dieses Aufsatzes zu bieten.

doch die allgemeinmenschliche, im Grunde aber übermenschliche, unwandelbare Vernunft, in der Kant die Stimme Gottes zu vernehmen bereit war, Gesetzgeberin ist, der ich gehorche [1]).

Aber auch die spezifisch christliche Erfahrung widersetzt sich Br., insofern der Christ stets ein heiliges Ziel vor sich sieht, also auch ein Gesetz kennt, nach dem er sich immer ausrichtet. Das würde selbst dann der Fall sein, wenn er bereits vollkommen wäre, also Phil. 3, 13 auf ihn nicht mehr zuträfe. Es folgt ja einfach aus dem Begriff eines abhängigen Geistes. Es wäre Biologismus, wollte man die guten Werke lediglich als „Früchte" des Glaubens werten. Sie geschehen und müssen geschehen — in alle Ewigkeit — propter voluntatem Dei, vgl. Aug. VI. (tertius usus legis!) [2]). Br. schweigt sich bezeichnenderweise über diesen dritten Brauch des Gesetzes aus [3]). Der an Christus Gläubige, den seine Liebe dringet, 2. Kor. 5, 14, der durch das Gesetz dem Gesetz gestorben ist, Gal. 2, 19, bleibt doch immer „in dem Gesetz Christi", 1. Kor. 9, 21. Als Zornesoffenbarung und Fluchmacht wird das Gesetz aufgehoben, aber als ewige Gottesordnung aufgerichtet, Röm. 3, 31.

Der zweite Einspruch richtet sich gegen die Art, wie Br. auf S. 132ff. die Solidarität in der Sünde, also die Tatsache, daß

---

1) Diese Ausführungen wollen nicht den evolutionistischen Idealismus verteidigen, der des Menschen Denken und Handeln und die Geschichte seiner geistigen Kultur aus ursprünglichem Vernunftbesitz ableitet. Der Ersetzung dieser im Grunde naturalistischen, biologistischen Betrachtungsweise durch die moderne Existenzphilosophie, wie Br. sie vertritt, pflichte ich bei. Vgl. Beil. 4 f.

2) Über die beiden Seiten des tertius usus in den Bekenntnisschriften vgl. Schlink, Gesetz u. Evangelium. S. 72 f.: „Denen, die durch den Glauben gerechtfertigt und wiedergeboren sind, ist das Gesetz eine Hilfe und Trost, soweit sie im Geiste wandeln, aber ein Zuchtmeister und Knüttel des zornigen Gottes, soweit sie noch Sünder sind." In letzterem Sinne verstanden, übt das Gesetz im Grunde genommen nur seinen ersten und zweiten Brauch weiter aus, nämlich nun an den Wiedergeborenen als Sündern. So bleibt als dritter Brauch im Grunde nur jene im obigen Zitat zuerst genannte Wirksamkeit des Gesetzes übrig, die aber keine andere ist als der originale, der Schöpfungsordnung gemäße Brauch des Gesetzes selber. Ganz klar bringt die Konkordienformel diesen Gedanken nicht heraus, weil sie trotz des in Sol. decl. VI 3—5 Gesagten annimmt, daß die vollkommen Erneuerten keines Gesetzes bedürften.

3) Brunner, „Das Gebot und die Ordnungen" S. 132 ff. kennt ihn.

alle Menschen sündigen, als notwendig aufzuzeigen sucht. Er selbst meint, daß dies wohl die schwerste Frage sei. Wie beantwortet er sie? Die Menschen sündigen in der Tat, sagt er, alle in Adam, dem Repräsentanten der Menschheit. Adam ist jeder Mensch, wir hörten es schon. Jeder Mensch aber ist nicht nur Individuum, Einzelner, sondern auch eins mit allen, und zwar nicht so sehr darum, weil er Exemplar einer Gattung ist, wie andere Lebewesen auch, sondern vor allem weil er als geistiges Wesen vom andern her, mit andern Worten, weil er geschichtsbedingt, weil demnach die Menschheit auch geistig solidarisch ist. Wir beabsichtigen nicht, diese bedeutsame Erkenntnis in Zweifel zu ziehen, aber die Folgerung Br.s erscheint unstatthaft. Zugegeben, daß es ein geschichtliches Corpus humanum gibt, so daß also durch meine Sünde auch der Nächste — wie ich durch seine — in Mitleidenschaft gezogen wird. In Mitleidenschaft, gewiß. Aber wie kann ihm meine Sünde zur Sünde werden? Wohl kann ihm meine Sünde zur Versuchung werden, aber wenn er der Versuchung erliegt, so ist dies seine und nicht meine Schuld. Sündenschuld ist doch streng persönlich, in keinem Fall übertragbar. Dieser Gedanke, mit dem Br. die kirchliche Erbsündenlehre bekämpft, wendet sich gegen ihn selbst.

Wir machen uns nicht anheischig, das von Br. aufgeworfene Problem zu lösen, doch stellen wir einige Überlegungen an, die es vielleicht ein wenig mehr beleuchten können. Die Frage, wie es kommt, daß alle Menschen sündigen, fragt nach Notwendigkeit. Notwendig aber ist alles, was dem Kausalgesetz unterliegt. Ihm unterliegt, was Gegenstand der Physik, Chemie, Biologie, Psychologie werden kann. Ihm unterliegt auch der Mensch, soweit er Lebewesen ist, auch der Menschengeist, soweit er am Lebensprozeß Anteil hat. Daß er daran Anteil hat, ist nicht zu bezweifeln. Wäre er lediglich ein Funke aus einer andern Welt, irgendwie in den Aschenhaufen dieses Erdenlebens geraten, dann wäre es nichts mehr mit der Einheit des Menschen. Andrerseits ist es ebenso unmöglich, den Geist lediglich als höchste Blüte des Lebens zu betrachten, denn dann wäre es mit der Gültigkeit der Normen vorbei. Das ist das Geheimnis des Menschen.

Sofern nun überhaupt nach der Notwendigkeit der Sünde als verantwortlicher Tat gefragt werden kann, ist die Frage nicht eben schwer zu beantworten. Da hat, wie mir scheint, Schleiermacher, dem Br.

auch jetzt noch nicht die ihm gebührende Würdigung widerfahren läßt — daß nach Schl. Sünde Atavismus, Infantilismus sei, ist, wenn nicht eine grobe Verzeichnung, so doch ein arges Vergreifen im Ausdruck, — das Beste gesagt. Es ist in der Tat so, daß der Mensch zunächst als bloß sinnliches Wesen in die Welt eintritt, daß dieses Sinnenwesen sich mit seinen Trieben und Bedürfnissen bereits kräftig entwickelt, sich einen modus vivendi geschaffen und seine Leitungsbahnen verfestigt hat, ehe der Geist [1]) tastend, zaghaft, mit schwachen Spuren auftritt. Kein Wunder, daß das Leben ihn alsbald in Dienst nimmt, ihn seinem mächtigen, unbewußten Herrscherwillen unterwirft. Der Geist wird sich zunächst — im Leben des Einzelmenschen und des Menschengeschlechts — vorwiegend als Klugheit zum Zweck der Lebensförderung betätigen. Das ist zwar widersinnig, wenn man sich vor Augen hält, was der Geist seinem Wesen nach ist, aber es ist so natürlich, selbstverständlich, notwendig, wie es natürlich, selbstverständlich, notwendig ist, daß ein im Bauernhaus aufwachsendes Königskind zunächst bäurisch wird und seine angeborene vornehmere Art erst später zutage tritt. Diese Schleiermachersche Betrachtungsweise, die den Vorsprung und das Übergewicht der Sinnlichkeit im Menschenleben, wie sie erfahrungsmäßig feststehen, hervorhebt — nicht Sinnlichkeit an sich ist Sünde, sondern ihre Herrschaft über den Geist, also die „Umkehr der Triebfedern"; in der Hinsicht besteht zwischen Schl. und Kant kein Unterschied —, ist sodann durch den Ritschlschen Hinweis auf den gleichfalls mächtigen Einfluß von außen her, aus allen Provinzen des Reiches der Sünde, den auch Br. in seiner Bedeutsamkeit würdigt, zu ergänzen. Auch auf die Vererbungslehre mag man hinweisen, insofern die vererbten Anlagen zwar nicht an sich in ethischem Sinne gut oder böse sind, aber doch als Anreiz, Antrieb, Versuchung wirken. Zu den beiden letzten Gesichtspunkten vgl. Br. 138 f.

Doch diese ganze kausale, biologisch-psychologische Betrachtung ist zwar nicht durchaus falsch, aber unzulänglich, weil sie den Geist nur als Lebewesen, nicht als das, was er eigentlich ist, als Geist erfaßt. Sie erfaßt ihn nur als Kind des Lebens, das gleichsam im Mutterleibe schon krankhaft infiziert wird. Aber der Mensch muß „von

1) Von „Geist" reden wir hier freilich in etwas anderem Sinne als Schl.

jenseits seiner selbst" verstanden werden, sagt Br. S. 47 f. Insofern Geist Geist ist, gehört er einer andern Sphäre an, die der Kausalität nicht unterliegt. Mit dem Problem, das dies „insofern" aufgibt, werden wir nicht fertig. Wir wissen, was Leben und Lebensnotwendigkeiten, auch was Geist und geistige Normen sind, auf die Geist bezogen ist, zu denen nicht etwa bloß, von Eros beflügelt, Geist sich aufschwingt, sondern die ihrerseits als Stimme Gottes auf den Geist einreden, wir wissen auch, daß beide Seiten in unserm Lebensgeist nicht bloß verknüpft, sondern irgendwie eins geworden sind. Aber wir können das Problem dieser Einheit gedanklich nicht bewältigen. Vgl. dazu Br. Kap. 9, 10, 16.

Nach biblischer Lehre ist die Einheit vom Schöpfergott gestiftet. Gen. 2, 7 deutet diese göttliche Schöpfungstat an; denn als „lebende Seele" soll hier der Mensch offenbar von dem Tier abgehoben werden, dem der göttliche Odem nicht eingehaucht wird. Die Sünde aber ist, wiederum nach biblischer Lehre, des Menschen, sofern Gottes Odem in ihm, sofern er geistiges Wesen ist, freie und verantwortliche Tat. Wir haben solche Tat anzunehmen, wenn wir sie auch nie empirisch aufweisen können — „Schöpfung und Fall liegen beide hinter der historisch-anschaulichen Wirklichkeit, als ihre immer schon vorgefundenen, im Geschichtlichen sich bereits auswirkenden Voraussetzungen", sagt Br. S. 136 —, schon da, wo zum erstenmal im Leben des Kleinkindes eine schwache Regung des Geistes vom Lebenswillen überwältigt wird, also im frühkindlichen Ungehorsam, und noch da wo der hartgesottene Sünder zum hundertstenmal nach der Formel: „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht" seiner Leidenschaft fröhnt, wenn auch nur ein leises, tief im Herzen verschlossenes Seufzen ohnmächtig darüber klagt. Bloße „Lebensphilosophie" aber ist nicht nur erkenntnistheoretisch widersinnig, sondern ist Sündenfall auf philosophischem Gebiet.

Aber wie kommt es, noch einmal werfen wir die Br.sche „schwerste Frage" auf, daß alle Menschen sündigen? Wir antworten: Darf überhaupt so gefragt werden? Ist nicht eben dies die Eigenart der Ursünde, daß nach ihrem Woher und Warum nicht gefragt werden darf? Mit der Frage nach Woher und Warum wird doch wohl die kausale, die kausal-biologische, kausal-psychologische Betrachtungs-

weise eingeführt, der sich der Geist als Geist entzieht. Oder gibt es noch eine Notwendigkeit jenseits des Kausalitätsprinzips? Wenn es sie gibt, und wenn solcher Notwendigkeit auch die freien Geister unterliegen — wenn es dann erlaubt ist, von freien Geistern zu sprechen, als ob sie außerhalb des Lebenszusammenhangs für sich existierten —, so wird unser letzter unruhiger und zaghafter Gedanke an den ewigen Ratschluß Gottes, das decretum absolutum, rühren.

Religiöser Liberalismus

Glosse zu W. Nigg's „Geschichte des religiösen Liberalismus"

Von Professor D. Martin Rade in Hohemark (Taunus)

Wenn einer alt wird, geschieht es ihm wohl, daß ihm mit wissenschaftlichem Anspruch die Darstellung von Begebenheiten begegnet, die er selber erlebt hat und für die er, wenn auch noch so bescheiden, mit verantwortlich gewesen ist. In dieser Lage befinde ich mich gegenüber dem Kapitel „Neue Wege und neue Kämpfe" des Buches von Walter Nigg: „Geschichte des religiösen Liberalismus" [1]). Man fühlt sich dann in solchem Falle als „Quelle", die vielleicht auch noch für die Betrachtung der Dinge in Betracht komme. Aber wenn ich aus diesem Gefühl heraus eine Anmerkung zu Niggs Buche darbiete, so ganz und gar nicht im Sinne einer „Berichtigung", sondern im Gegenteil aus Dankbarkeit gegen das Empfangene. Der Theologenkreis, mit dem ich einst zusammengearbeitet habe, ist ja bei Nigg eher zu gut weggekommen. Und gerade dies hat in mir eine Frage vollends lebendig gemacht, die mich auch sonst beschäftigte. Gehören „wir" eigentlich so positiv hinein in eine „Geschichte des religiösen Liberalismus"? Nigg übt ja an uns auch Kritik von seinem Standpunkte aus. Aber beides, Kritik und Beifall, löst nun eben das Interesse bei mir dahin aus, daß ich mich entschließe, diesen Artikel zu schreiben. Was seit Jahrzehnten von ungeniert feindlicher Seite an uns nur zu scharf gesehen und verurteilt worden ist, von befreundeter jeweilen schwer ertragen, der Abfall der „Christlichen Welt"

1) Geschichte des religiösen Liberalismus. Entstehung, Blütezeit, Ausklang. Zürich und Leipzig, Hans Niehans (1937). 422 Seiten.

in den „Liberalismus“ hinüber — was ist tatsächlich daran? und soweit es richtig beobachtet wurde, wie ist es zu verstehen und zu beurteilen? Auf diese Frage möchte ich, dieweil ich noch lebe, eine Antwort versuchen.

1. Diesen Versuch möchte ich aber in den Dienst der weiteren Aufgabe stellen: einer Antwort nämlich auf die Frage: „Was ist eigentlich religiöser Liberalismus?“

Nigg verzichtet im Vorwort bewußt und nachdrücklich auf eine „Definition“ dieses Begriffs. Das ist bedauerlich. „Weil jede Definition“, sagt er, „eine Einengung der mit den Wörtern religiös und liberal bezeichneten Welt bedeutet“. Aber so schulmeisterlich braucht er ja die Aufgabe einer Definition nicht zu nehmen. Jene Einengung soll er gewiß vermeiden! Wenn eine Definition aber solche Einengung mit sich bringen würde, dann gewiß auch die schlichte Verbindung der beiden Wörter. Denn sie sind doch schon dadurch mit dem Anspruch auf Begriffseinheit ins freie Licht gestellt. Und das ganze Buch dient diesem Anspruch. Ja zum Abschied wird ihr bezeugt (402), daß sie „eine geistige Haltung ewiger[1]) Prägung darstellt, die nicht untergehen kann“. Also muß man sich schon um ihren Begriff, d. i. um ihr Wesensverständnis alle Mühe geben. Niemand verlangt für die bunten Erscheinungen dieses Geschichtsmosaiks einen mathematisch errechneten Generalnenner.

So steckt denn auch Niggs historischer Bericht voll von zerstreuten Aussagen über Inhalt und Wert des Gegenstandes. Auch fehlen Verbindungslinien nicht von einem Gliede des Ganzen zum andern. Aber die Einheitlichkeit des Ganzen ist nicht genug herausgearbeitet. Vielleicht liegt das am Stoff. Aber gerade wenn der Stoff diese Einheitlichkeit seiner Natur nach gefährdet, wäre eine solche Monographie — wie sie doch nicht gleich morgen neu geschrieben wird — eigens berufen, dem nachzuspüren. Zumal Nigg den Terminus „Religiöser Liberalismus“ uns, wenn ich recht sehe, erst geprägt und geschenkt hat. Ich zweifle nicht, daß es die Wirkung seines Buches sein wird, daß er von jetzt an als übliche Münze läuft.

Es ist vielleicht nicht ohne Reiz, sich klarzumachen, wie unübersehbar mannigfaltig die Synonyma für das Gemeinte sind. Man ver=

1) In der Vorlage gesperrt.

gleiche damit die selbstverständliche Geläufigkeit von „Pietismus“, „Idealismus“, „Sozialismus“. Eine Reihe mehr oder minder gebräuchlicher verwandter Bezeichnungen, die ein jeder noch vervollständigen mag:

theologischer Liberalismus
liberale Theologie
freie Theologie
liberale Religiosität
liberaler Protestantismus
freier Protestantismus
entschiedener Protestantismus
Kulturprotestantismus
religiöser Humanismus
religiöser Individualismus
moderne Theologie
Modernismus . . .

Ausgeschieden ist heute die einst übliche „Neologie“ (siehe Lessing); verbannt sind mehr oder minder als sachlich unterschieden die aber doch ihrem Anspruch nach benachbarten „Freireligiösen“; quasi ausgetreten sind aus diesem Kreise die „Monisten“ und die (einst apologetisch orientierten!) „Freidenker“. Nigg redet gelegentlich von „freiheitlicher Religiosität“ (395), „freiem Christentum“ (50. 343) und „liberalem Christentum“ (385), aber auch er wagt nicht die Formel „christlicher Liberalismus“. Ein altehrwürdiges allen liebgewordenes Wort ist: libertas christiana „Freiheit eines Christenmenschen“. Das heutige „christliche Freiheit“ deckt sich nicht damit, mag aber den positiven Klang der Lutherrede als gern bewahrtes Erbe mit sich führen.

Dieser Unruhe von Namen gegenüber lohnt sich schon die Bemühung um eine gute Definition von r. L. Das Beiwort „religiöses“ bedarf keiner Deutung. Seine Verbindung mit dem Hauptwort mag man deuten auf einen Liberalismus, der sich mit Religion befaßt — das gäbe einen minderwertigen profanen Sinn, wäre aber auch historisch nicht zu begründen. Nein sie bezeichnet einen Liberalismus, der fromm ist, fromm sein will, der auf Religion hält, weil er Religion in sich hat.

Liberalismus aber ist heute eine Sache, von der man am liebsten nichts mehr wissen will. „Fluchwürdiger Liberalismus“ (394) — da

ist er wenigstens noch ernst genommen. Die allgemeine Verachtung hat einen siegreichen sprachlichen Ausdruck gefunden: sie sagt nicht mehr „liberal“, sondern „liberalistisch“. Der Liberalist ist ein Geselle, von dem kein Hund mehr ein Stück Brot nimmt. Man kann diesen Sprachunterschied begrüßen [1]). Nur schade, daß die Unterscheidung im Adjektiv uns noch nicht zu einer Scheidung im Substantiv hilft. Dieses wird nach wie vor in bonam wie in malam partem gebraucht werden müssen.

Die Verbindung „Religiöser Liberalismus“ braucht das Wort natürlich in bonam partem. Will man den vollen guten Klang des Wortes, so muß man Benedetto Croce lesen [2]) oder sich an einen echt liberalen deutschen Mann halten, wie den Nationalökonomen Leopold von Wiese. Er schrieb während des Krieges eine ernste, noch heute packende Streitschrift: „Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft“ [3]). Sein Augenmerk gilt dem politischen Liberalismus, ihm will er die Bahn frei halten, seine Auf-

---

1) Ich habe ihn begrüßt Christl. Welt 1937 Nr. 8 Sp. 343. — Nebenbei: Die Geringschätzung des gemeinen Liberalismus war selbst bei seinen Intellektuellen in früheren Zeiten groß. Anton Springer, der erste Rektor der deutschen Universität Straßburg, braucht in seiner (für die Gattin niedergeschriebenen) Lebensbeschreibung S. 23 wie selbstverständlich die Wendung: „und sog, ohne es zu wissen, den landläufigen flachen Liberalismus in mich ein, der mich noch lange nachher wie eine Hautkrankheit plagte“ (Aus meinem Leben, G. Grote 1892).

2) Geschichte Europas im neunzehnten Jahrhundert. Zürich, Europa-Verlag 1935. 355 Seiten. — Croce überschreibt sein erstes Kapitel: „Die Religion der Freiheit.“ Das ist derselbe Anspruch, wie ihn heute der Nationalsozialismus erhebt. S. 19: „Betrachtet man die Gesamtheit dieser Züge des freiheitlichen Ideals, so kann man nicht umhin, es als eine Religion zu bezeichnen. Es war Religion, sofern man den Kern ins Auge faßt, der bei jeder Religion in einem Wirklichkeitsbewußtsein mit entsprechender Ethik besteht und das mythische Element beiseite läßt.“ Darnach zum Schluß S. 345 f. die Mahnung: „Arbeitet nach der Linie, die euch hier vorgezeichnet ist, arbeitet daran unter Einsatz eurer ganzen Persönlichkeit und auch in der kleinsten eurer Handlungen, laßt keinen Tag und keine Stunde vergehen! Und vertraut auf eine göttliche Fügung, die mehr davon versteht als wir Menschen, die mit uns, in uns und über uns waltet!“ Diese Worte nimmt er in Anspruch für seine „Religion der Freiheit“.

3) 1917, S. Fischer-Verlag, Berlin. 248 Seiten.

gabe zeigen. Daß dieser seine Wurzel auch in der Religion hat [1]), weiß er, aber befaßt sich nicht weiter damit. Und vielleicht dürfen wir gleich hier einen Moment dabei verweilen, daß Nigg dem Verhältnis zwischen dem politischen zum religiösen Liberalismus keine eingehende Beachtung schenkt. Er bemerkt einmal sehr richtig (68): „Es ist eine direkte Umkehrung des wahren historischen Sachverhaltes, wenn man den religiösen Liberalismus zu einer bloßen Folgeerscheinung des politischen Liberalismus degradiert. Der religiöse Liberalismus ist älter als der politische, und dieser ist vielmehr aus jenem hervorgegangen.“ Aber er verwendet keine beständige Aufmerksamkeit nach dieser Seite. Wenn er (395) darauf hinweist, wie der religiöse Liberalismus nach dem Kriege in die Katastrophe des politischen weitgehend mit verwickelt wurde, ja welche Vorteile hatte denn der religiöse vorher vom politischen gehabt? Vielleicht schon vorher mehr Nachteile als Vorteile? Jedenfalls ist immer wieder ernste Klage und Anklage wider die religiöse Gleichgültigkeit der Liberalen laut geworden. Ein klassisches Zeugnis dafür bietet der Brief an Bennigsen, mit dem Ludwig Nagel seine treffliche Schrift: „Der christliche Glaube und die menschliche Freiheit“ bevorwortete. Gerade auch aus den Kreisen des Protestantenvereins wiederholten sich solche Klagen [2]).

Aber der Raum gestattet nicht, daß wir dem Wesen des „Liberalismus“ weiter nachgehen. Es tut auch nicht not. Wichtig bleibt dies: das Schlagwort des „religiösen Liberalismus“ ist zunächst rein begriffsmäßig dadurch interessant, daß es zwei entgegengesetzte Welten gleichsam mühelos verbindet: die einer Freiheitsbewegung ohne Grenzen und einer schlechthinigen Abhängigkeit. Da wird auch Nigg

1) Saalezeitung vom 9. November 1910 brachte einen ausführlichen Bericht über einen Vortrag, den ich am 8. November in Halle vor Studenten gehalten habe, wiedergegeben „Freibund“ 1910/11 Nr. 2: „Die Quellen des Liberalismus.“ Der politische Vortrag fand sie in Religion, Philosophie und nationalem Erwachen. Ich habe bei der Religion das Christentum nicht vergessen.

2) Dabei war Bennigsen Mitbegründer des Protestantenvereins. Er hat auf jenen Brief nicht geantwortet. Freilich ist die Schrift Nagels (Herausgebers der „Concordia“) anonym. Erschienen Gotha, Perthes [2]1881; heute Leipzig, Leopold Klotz.

nicht umhin können, das Wesen dieser Erscheinung gelegentlich zu charakterisieren. Das tut er natürlich hier und da, und wenn er es nicht tut, so tun es die Richtungen oder Personen, die sein Bericht vorführt. Am häufigsten die Theologen. Eine ergiebige Definition verdanken wir dem Katholiken Hermann Schell:

„Ich verstehe unter dem echten Liberalismus nichts Antichristliches, sondern mit Bischof Ireland und Pater Hecker den Kampf für das echte christliche Prinzip des unveräußerlichen Rechts der freien menschlichen Persönlichkeit, für die Gleichheit Aller vor dem Gesetz, für das Recht des Volkes im Staatsleben, für den Schutz der persönlichen Gewissensfreiheit gegenüber der äußeren Gewalt" (328).

Tragen wir einige typische Äußerungen zusammen, die sich vom radikalen Flügel bis zum konservativen bewegen, teils Nigg teils seinen Helden angehören.

Die ungeheure Dynamik der englischen Revolution stellt gleichsam die Geburt des r. L. dar (66). „Wer Autorität sagt, sagt Papst" — völlige Aufhebung des Autoritätsgedankens.

Dem r. L. ist es allein um die Erhaltung der Religion in der veränderten modernen Zeit zu tun. Ihm sind die Ideen wichtig und nicht die Formen.

Die überlieferte Religion dem Geiste der Neuzeit anpassen!

Neuerungen im Gottesdienst unter Berücksichtigung der veränderten Zeitumstände!

Anerkennung eines modernen Fortschritts! (266, 321, 329, 351, 354).

Sein Wesen besteht darin, daß er dem Vernichtungswillen des Radikalismus, dem Verlangen, bis zum äußersten Extrem zu gehen, nicht nachgibt, sondern auf jenem schmalen Gratweg zwischen einer krämerhaften Vermittelungstheologie und einem alles auflösenden Nihilismus hindurchsteuert (174 f.).

Die kirchenpolitische Stoßkraft des r. L. beruht auf seiner Zugehörigkeit zur Landeskirche und nicht in der Trennung von ihr (271: Jatho).

Sein Lebenselement ist Opposition. (Auch Kuyper kennt einen Segen der Häresie!) Herrschaft bekommt ihm nicht. Ein siegender Liberalismus ist erfahrungsgemäß der Zersetzung ausgeliefert (298).

Der Güter größtes ist die individuelle Geistesfreiheit (401).

Vorurteilslosigkeit, Offenheit, Ehrlichkeit, Freiheit innerhalb der Kirche! (236, 277, 281, 285).

Bedeutung der Außenseiter (Lagarde, Bonus, Johannes Müller). Sie beweisen, daß keine spezifisch neuzeitliche Frömmigkeit mehr hinter die liberalen Grundpositionen zurückgehen kann, wenn sie nicht auf die Teilnahme des modernen Menschen verzichten will (286, 297).

Der r. L. ist eine Bewegung (115, 151, 190, 195), die freilich vorwiegend durch die kritische Theologie groß geworden ist (151).

Der r. L. steht und fällt mit dem Idealismus (138).

Seine philosophische Begründung (durch den Idealismus) ist ebenso berechtigt, wie einst die patristische, mittelalterliche, reformatorische Theologie ihre philosophische Begründung hatten (120).

Das ist alles, ein jedes an seinem Ort, wohl verständlich. Aber warum kommt der Historiker nicht dem Systematiker und dem Kirchenpolitiker entgegen mit einem oder zwei zusammenfassenden Sätzen?

2. Wir müssen nun unserer ersten Frage nachgehen, um zu sehen, was für die zweite dabei herauskommt.

Wie weit darf ich Kenntnisse voraussetzen von den Anfängen der „Christlichen Welt"? [1]). Als sie aufgetan wurde, waren gerade zehn Jahre hingegangen seit der ersten Begegnung der vier Freunde, die so fruchtbar werden sollte. Wir fanden uns in Leipzig als Hörer Harnacks und wurden unter seinem Einfluß Ritschlianer.

In den zehn Zwischenjahren bekamen wir ernstere Beziehungen zu den kirchlich Liberalen. Ich war nach zweitem Examen während meiner Militärzeit in Berlin bei den Häuptern des „Unionsvereins" (des dortigen Protestantenvereins) sehr freundlich aufgenommen und verkehrte intimer mit Websky und Kirmß. Bornemann erlebte als Hauslehrer die Bremer, insonderheit Schwalb. Loofs kam durch seine Verheiratung in einen Leipziger Familienkreis, der sich zum Protestantenverein hielt, lernte Dreydorff kennen. Auch ich war als Hauslehrer in Leipzig Dreydorff, dem freisinnigen Pastor an der reformierten Kirche, persönlich nahegekommen. Die Antipathien gegen den freien Protestantismus, die wir alle 4 von Hause mitgebracht hatten, machten zunehmend einem ernsthaften Interesse Platz. Vorträge von Protestantenvereinlern hatten wir schon als Studenten besucht. Sulze, für die kirchlichen Kreise Hannovers und Sachsens eine Art Gottseibeiuns, wurde uns bereits ein achtenswerter, ernst zu nehmender Kirchenmann. Das Ergebnis dieser mannigfaltigen Berührungen und Beobachtungen war gegenüber dem durch

1) Vgl. Vierzig Jahre „Christliche Welt". Gotha, Klotz, 1927. Herausgegeben von Mulert. — Loofs in den Selbstdarstellungen bei Felix Meiner, Band 2, 1926. — Rade, Von Beck zu Ritschl (über Loofs). ThStKr 1934/35, Heft 6. — Ders., Erinnerung an Luther. ChrW 1933 Nr. 21. — Ders., Unkonfessionalistisches Luthertum. ZThK 1937, Heft 2.

den Protestantenverein repräsentierten religiösen Liberalismus mindestens — eine redliche Vorurteilslosigkeit.

Aber davon kann nicht die Rede sein, daß unsre „Christliche Welt" (oder, wie sie des Anfangs und ein Jahr lang betitelt war, das „Evangelisch-Lutherische Gemeindeblatt für die gebildeten Glieder der evangelischen Kirchen") sich in die Gefolgschaft des freien Protestantismus eingereiht hätte. Und hier setzt meine Korrektur an Nigg ein. Die Christliche Welt verdient eine so gute Behandlung innerhalb des religiösen „Liberalismus" nicht. Sie kommt ja bei Nigg beinahe besser weg als der Protestantenverein. Dessen charaktervolle Haltung durch schwere Zeiten hindurch bis auf den heutigen Tag mit dem Reichtum seiner geistigen Leistung auf Protestantentagen, in seiner Presse, in seiner Gemeindearbeit wird von ihm nicht genug herausgearbeitet. Begreiflich vielleicht aus dem Gefühl einer kirchlichen Überlegenheit auf seiten des Schweizer Reformertums gegenüber dem deutschen Partner. Und begreiflich vor allem angesichts der späteren Entwicklung der Christlichen Welt. Aber gerade diese wünschen wir in einer Geschichte des religiösen Liberalismus ganz richtig gesehen. Gerade diese Entwicklung ist historisch interessant.

Welcher Richtung gehörte die Christliche Welt in ihren Anfängen an? Und wenn nicht der liberalen, wann und wie geschah die Wendung zu der mehr oder minder liberalen Funktion, die inzwischen allerseits als sie charakterisierend empfunden worden ist? Gelegentlich: „schlimmer als der Protestantenverein"! Wobei noch zu beachten sein wird, ob diese Geltung je ihre Absicht war!

Sehen wir zu. Und halten wir uns zur Kontrolle unserer Erinnerung an die vorhandenen Dokumente.

Die Schlüsselstellung, die Albrecht Ritschl im Verlauf der neueren Theologie einnimmt, kommt bei Nigg zu ihrem guten Recht. Obwohl ich nicht den Eindruck habe, daß er ihn sonderlich studiert hätte. Ritschlianer waren wir vier jungen Männer, die wir aus alleiniger Verantwortung die Christliche Welt ins Leben riefen. Unabhängig von Ritschl, der selbstverständlich rechtzeitig begrüßt wurde wie Andere, und auch von Harnack, mit dem wir selbst-

verständlich in andauerndem regem Austausch standen. Unabhängig auch sonst [1]).

Ostern 1886 erging von Verlag und Redaktion ein Rundschreiben „an die dem Unternehmen zu gewinnenden besonderen Freunde". Es wurde in 500 Exemplaren verschickt. Das Blatt soll „für die Gemeinde" sein: „für die evangelische Lutherische Gemeinde"

— d. i. für alle evangelischen Christen, welche in dem Evangelium von Christo Heil, Frieden und Freiheit haben oder suchen, insbesondere für alle, die mit uns der Meinung sind, daß Dr. Martin Luther dieses Evangelium erst wieder recht ans Licht gebracht hat und daß es sein von Gott verordneter Beruf ist bis auf den heutigen Tag, deutsche Herzen und Häuser dafür zu gewinnen ...

Die Christen fördern zur rechten Selbständigkeit und Festigkeit gegen Sünde, Tod und Teufel, gegen Parteigezänk und kirchenpolitische Wühlerei, gegen Machtsprüche und hergebrachte Vorurteile, und zwar eben damit und darum, daß sie evangelisch-lutherisch sind ... Das Bleibende vom Wechselnden, das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheiden helfen ... Wir würden gern sagen, wenn es nicht so verrufen wäre: aufklären, im Sinne unserer evangelisch-lutherischen Kirche — das will das Blatt.

... Wie es denn auch in Luthers Schriften einführen und zu einem historischen und religiösen Verständnis der viel genannten, aber wenig gekannten Bekenntnisschriften helfen soll.

... überall lieber Verständigung als Streit und Feindschaft suchen, Polemik tunlichst vermeiden, nicht die Parteien, sondern das Parteiwesen bekämpfen und allewege sich freuen, wo nur Christus gepredigt wird.

In einem gleichzeitigen Briefe (13. 4. 86) wird der Plan einer Broschüre entfaltet, die erscheinen soll. Titel „Evangelium und Theologie". Dies ihre Hauptgedanken:

Der Unterschied von Theologie und Evangelium nicht neu. Gefunden meist von der Theologie aus. Die Einssetzung wurde den Theologen, den wissenschaftlich Denkenden, unbequem. Man lernte unterscheiden, weil man Freiheit für die Wissenschaft brauchte. Das ist der Grundfehler der modernen Theologie (Prot. Verein!), daß sie immer als die sicherste Größe, als die erste grundlegende Größe die Wissenschaft betrachtet und das religiöse Bedürfnis nebenbei auch noch anerkennt als eine Größe, der man doch

1) Aus einem Brief vom 4. April 1886: Man sagt, zum Erfolge unserer ersten Werbung fehle es uns an Namen. Namen? Von denen man in Abhängigkeit geriete!? „Dann lassen wir es lieber."

auch noch gerecht werden möchte. Umgekehrt, ihr Herren! Das Evangelium ist das Feste, Gewisse, Ewige, und eure Wissenschaft, eure Theologie ist das Wechselnde und Ungewisse. Wohl müssen wir Evangelium und Theologie scheiden, aber um des Evangeliums willen. Zu lange ist das von der Theologie gefesselt, hüben und drüben. Das war prinzipiell schon Luthers Standpunkt: Gottes Wort will ungebunden sein. Das von ihm mehr geforderte als angefangene Werk ist seitdem kaum weiter gediehen ...

Aufgabe der evangelischen Kirche in der Gegenwart, das Evangelium in seinem reinen Verstande wieder auf den Schild zu heben. ... Die Kirchengeschichte in ihrem weitesten Umfang ist die theologische Aufgabe der Gegenwart. Insbesondere die Dogmengeschichte nach Harnackschem Vorgang ...

Eben damals hielt ich in Bautzen auf der landeskirchlichen Pfarrerkonferenz den Vortrag „Jesus Christus der einzige Gottesbeweis" [1]). Am 14. 5. 86 berichte ich über den Effekt:

Viel und herzlicher Beifall bei den Unbefangenen, nicht unerwünschter Widerspruch bei denen, die Ritschl witterten. Am meisten freute mich, daß ein zur Separation neigender Hyperlutheraner, mit dem ich mich oft gezankt habe, als ich vom Katheder herunterkam, auf mich zutrat, mir die Hand drückte und sich bedankte. Er hat geäußert: wenn das Ritschl sei, dann sei er auch Ritschlianer. Luthardt habe ich derb angetastet; auch Fricke, doch letzteren, ohne den Namen zu nennen. Niemand verteidigte Luthardt, doch verwiesen mich zwei jüngere Kollegen auf Frank. Kurz, mein Ziel ist erreicht: ich habe den Herren den festen Grund unserer Position aufgewiesen. Gott helfe weiter.

Nigg zitiert aus einem späteren Rundschreiben (vom August 1886) ein größeres Stück, in welchem es heißt:

Vom blinden Eifer vermeinten Fortschritts, von der bunten Folge der Einfälle und Hypothesen, die wie in andern Wissenschaften, so auch in der theologischen ihre Stätte haben, werden wir die Spalten unseres Blattes mit allem Fleiß freihalten. Jede neue Erkenntnis hat nur dann und erst dann ein Recht, vor der Gemeinde aufzutreten, wenn sie auch von ihren ungelehrten Gliedern nicht als Verlust, sondern als Gewinn für ihr religiöses Denken und Leben erkannt werden kann[2]).

Das war fromm und kirchlich gedacht, vielleicht schwer durchzuführen von modernen Theologen, aber fern von allem Liberalismus.

Ein Intermezzo, das fast nur anekdotischen Wert hat, kennzeichnet unsere

---

1) Gedruckt in ChrW. 1893 Nr. 11—14.

2) Nigg S. 248 f. Foerster in „Vierzig Jahre" S. 102. Das Rundschreiben vom August 1886 ebenda S. 12—15. Obiges von Ostern ungedruckt.

damalige Verfassung. Zu der Zeit, da wir Vier unsere entscheidenden Entschlüsse faßten, schrieb ich für das „Sächsische Kirchen- und Schulblatt" eine umfangreiche Anzeige der Harnackschen Dogmengeschichte. Der Herausgeber, Pfarrer Dr. Schenkel in Cainsdorf, war einer der strengsten Lutheraner in der sächsischen Landeskirche und führte das Blatt — immerhin das einzige Organ für die sächsische Pfarrerschaft — demgemäß. Woher nahm ich die Naivität, ihm meinen Artikel anzubieten? Aus dem Luthertum, das mich mit ihm verband. Er druckte die erste Hälfte, noch in völliger Unkenntnis des Buches, und wurde bald von dem Entsetzen kundiger Leser schwer betroffen. Der Briefwechsel, der sich daraus ergab, ermöglichte zwar, daß ich auch die zweite Hälfte schrieb und einsandte. Begreiflich aber, daß er diese Fortsetzung ablehnte. Ich verschickte nun den ganzen Aufsatz mit der ganzen Korrespondenz als Manuskript gedruckt an die irgendwie Interessierten. Schenkel fühlte sich von mir „getäuscht", was ich ihm heute durchaus nicht verdenken kann. Ich, höchst guten Gewissens: „Ich habe nichts geschrieben und werde nichts schreiben, was mit dem evangelisch-lutherischen Charakter Ihres Blattes sich nicht vertrüge." Und inmitten einer längeren Erläuterung: „Ich bin nicht Ritschlianer, sondern Lutheraner." Der Schlußsatz meines Aufsatzes aber lautet: „Im übrigen wird es ja an günstigeren Gelegenheiten, sein Luthertum zu bewähren, als es die Diskussion über ein Buch ist, auf beiden Seiten nicht fehlen" [1]).

Scheinbar warf die Begegnung mit dem Evangelischen Bunde uns aus dieser Bahn. Die Werbung für ihn traf uns genau zur Zeit des Anfangs der Christlichen Welt. Wie selbstverständlich traten wir Vier dem Bunde bei und waren am 5. Oktober 1886 unter seinen Gründern. Am Abend sammelte Nippold, der fanatische Gegner Ritschls, die Zurückgebliebenen um sich zu freundschaftlichem Beisammensein. Plötzlich waren wir mit ihm und andern Protestantenvereinlern vereint zu kirchlichem Handeln. Wir wurden jeder an seinem Orte Vorkämpfer des Bundes. Beweis unserer grundsätzlichen Parteilosigkeit. Die nun aber auch darin sich bewährte, daß wir alles taten, was wir konnten, um auch die konservativen Geister mit in den Bund hereinzuholen. Besonders Drews und ich haben uns in Sachsen darum redliche Mühe gemacht. Ganz allmählich nicht ohne Erfolg. Ich habe das an anderem Orte geschildert [2]).

---

1) „Ein wissenschaftliches Buch und ein kirchliches Parteiblatt". 1886. 36 S. Vorhanden in der Marburger Universitätsbibliothek. — Ohne den großen Unterschied zu verkennen, so war meine Situation doch eine ähnliche wie die von Loofs bei seiner Habilitation in Leipzig Luthardt gegenüber.

2) Neues Sächsisches Kirchenblatt 1936, Nr. 37: „Anfang des Ev. Bundes

So vertraten wir von der Christlichen Welt im Evangelischen Bunde ein entschiedenes Luthertum, freilich ohne uns dabei der besonderen Anerkennung derer zu erfreuen, die sonst als die entschiedenen Lutheraner dastanden und galten. Wir meinten eben das „unkonfessionalistische Luthertum", das ich jüngst in diesen Spalten geschildert habe [1]).

Und nun wird es Zeit, uns nach dem religiösen Liberalismus von damals genauer umzusehen und unser Verhalten ihm gegenüber zu prüfen. Dafür ist die gegebene Quelle „Die Christliche Welt".

Indem ich aber zur Christlichen Welt greife, ist zu ihrer Charakteristik noch eine Vorbemerkung in unserem Interesse zu machen. Ich habe in den ersten Jahren mit vollem Bewußtsein die Ritschlsche Theologie als solche, als Schulwissenschaft, wenig zu Worte kommen lassen [2]). Es wurde mir von Gesinnungsgenossen verdacht. Und es war vielleicht ein Fehler. Darauf muß ich noch zurückkommen. Der kurze Nachruf, den ich Ritschl aus Anlaß seines Todes (20. 3.) in der Nummer vom 31. 3. 89 widme, ist unbegreiflich kühl. „Diese viel berufene Theologie" — heißt es da zum Schluß — „einmal bei ernstem Anlaß unsern Lesern, soweit das für Nichttheologen möglich ist, vorzuführen, haben wir gelegentlich versprochen; Ritschls zu früher Tod wird uns dieser ernste Anlaß sein." Das kam von unserer eifersüchtig gewahrten Unabhängigkeit und unserem Haß gegen alles Schul- und Parteiwesen. Wie fanden wir uns nun mit dem Liberalismus ab? Und dieser kam für uns faktisch nur in Gestalt

---

in Sachsen". (Bezeichnend vor allem die spontane Ausbootung Sulzes aus dem sächsischen Komitee 23. Dezember 1886, deren ich nur mit Schmerzen gedenken kann.) — Vgl. auch Christl. Welt 1936, Nr. 19: „Organ des Evangelischen Bundes" und 1937 Nr. 1. — Auf dem ersten Bundestage in Frankfurt a. M. traten wir für die Augsburgische Konfession als Bundesbekenntnis ein, wie ein sächsischer Antrag es wollte! Siehe NSKB. Sp. 584; ChrW. 1936 Nr. 19 Sp. 887 f.

1) 1937 H. 2 S. 131 ff.

2) Foerster in der Denkschrift „40 Jahre" S. 102: „Rade selbst hat wiederholt darauf hingewiesen, daß die dogmatischen Artikel im ersten Jahrgang von einem Manne geschrieben sind, der sich in keiner Weise zur Ritschlschen Schule rechnete." Dies war der obengenannte Gewerbekammersekretär L. Nagel in Hamburg.

des Protestantenvereins in Betracht, mit dessen Mitgliedern und Vertretern wir im Evangelischen Bunde zusammenwirkten.

Insgemein gingen wir still aneinander vorüber. Aber die sachlichen Zusammenstöße konnten nicht ausbleiben. So widerspricht im ersten Jahrgang ein scharfer Artikel des damals Helsingforser Pfarrers Gustav von Rohden einem der besten Männer des Protestantenvereins, dem Religionsphilosophen Rudolf Seydel (1887 Nr. 35). Den Bremer Protestantentag, fünfundzwanzigjähriges Jubiläum des Vereins, beschickten wir durch Otto Baumgarten. Im Unterschied von uns Biedermannianer, war er mir gerade darum für diese Mission eigens willkommen. Ich kann seine zehn Spalten nicht ohne Ergriffenheit lesen. Welch ein Höchstmaß von gutem Willen zu Anerkennung, Verständnis, Gerechtwerden bei treuer Wahrung des eignen Urteils und des Standpunkts, den der Berichterstatter zu vertreten hatte. Die unerläßliche Kritik wird vor allem lobend wirksam gemacht als Würdigung der von den Jubiläumsrednern geübten Selbstkritik. Aber sie wird rückhaltlos weiter ausgedehnt: auf die Verquickung der kirchlich-liberalen Tendenz mit dem politischen Liberalismus; in dem Rückgang des Vereins „rächt sich die Kulturfreundlichkeit, die im empirischen Staate den Genossen der Kirche sieht". Versöhnung der Religion mit der Kultur! ist ja die immer wiederholte Losung des Vereins. Aber „die Kirche des Evangeliums darf nicht Leben und Hauptnahrung ziehn von den sei's auch edelsten Kulturbestrebungen". Die beabsichtigte Versöhnung von Bildung und Religion in Ehren, aber man wählt den falschen Weg, wenn man die Brücke von der Bildung aus schlägt statt vom Evangelium, wobei die elementarsten christlichen Bedürfnisse, Gnadensehnsucht, Gnadengewißheit und das Ärgernis des Kreuzes geopfert werden. Indem nun Baumgarten gleichzeitig die Lichtseite des Protestantenvereins hervorkehrt: den Kampf für Wahrhaftigkeit in der Kirche, da doch „Gleichgültigkeit gegen die Frage der religiösen Wahrheit" der Schatten ist, der auf der Kirchlichkeit der Andern lastet, und einen steten Aufruf des protestantischen Gewissens bedeutet — ist das nicht echter „religiöser Liberalismus"? Aber diese Linie zieht Nigg nicht, dies kommt nicht als Kern

und Stern der von ihm geschilderten Bewegung, als der sich durch ihre Geschichte hindurchziehende rote Faden zur Wirkung. Eben aber ist uns von besonderer Wichtigkeit unsre, der Christlichen Welt, Stellung zur Kultur. „Kulturprotestanten" waren wir jedenfalls nicht. Unser lebendiges Interesse zur Bildung und Kultur stieß fortwährend auf schwere Anstöße, welche die Kultur uns verursachte. Und derselbe Baumgarten schrieb uns für unsern ersten Jahrgang den langen Aufsatz: „Herders Bruch mit Goethe, eine Abrechnung zwischen klassisch-ästhetischer und christlich-moralischer Weltanschauung." Herder contra Goethe![1])

Wir waren damals die Jungen. Den nächsten Protestantentag in Gotha besuchte ein noch Jüngerer, direkt aus der Redaktion kommend, Erich Foerster. Er stellte sich sein Thema einfach so: „ob die Kirche vom Protestantenverein Verständnis für ihre Lebensinteressen und Mitarbeit erwarten darf." Es ging um Sulze: wir (und der Evangelisch-Soziale Kongreß) standen für ihn, der Protestantenverein kritisch zu ihm, und es ging um Dreyer, dessen „Undogmatisches Christentum" 1888 erschienen war und dem unser Julius Kaftan die Forderung eines „neuen Dogmas" entgegenstellte[2]).

Der Beweis dafür, daß wir von der „Christlichen Welt" in unsern Anfängen nichts mit dem zu tun hatten, was Nigg „religiösen Liberalismus" nennt, ist geführt. Auch waren wir keine „Vermittelungstheologen". Von denen hatte sich ja Albrecht Ritschl emanzipiert und sein eigenes Luthertum entdeckt. Gleichwohl sprachen wir

1) ChrW. 1887 Nr. 37, 38, 39, 40. Vgl. O. Baumgarten, Meine Lebensgeschichte, Tübingen 1929, S. 85. — Sein Bericht über den Bremer Protestantentag, ChrW. 1888 Nr. 47.

2) Foersters Bericht 1890 Nr. 46 und 47. Das Echo war schmerzlich: s. 1891, 5, 95 und 9, 208. Wenn seitdem bis 1901 ff. nicht weiter über diese Tagungen berichtet wurde, so war das kein Ausdruck von Verärgerung, sondern die Folge davon, daß seit 1891 als besonderes Organ die „Chronik der Christlichen Welt" erschien, ein „kirchliches Nachrichtenblatt", dem dergleichen Berichte nun zufielen. „Das neue Dogma", das Julius Kaftan dem „Undogmatischen Christentum" Dreyers gegenüberstellte, füllt den Jahrgang der ChrW. 1889 Nr. 1—5, 8, 40—48. Sonderdrucke 1889 und 1890. Die Losung verschwand, weil Kaftan selbst ihrer nicht weiter gedachte. Man kann das bedauern; vielleicht hätte im günstigen Falle der Apostolikumstreit (1892 ff.) eine fruchtbarere Wendung genommen.

oben von seiner Schlüsselstellung in der Entwicklung der deutschen Theologie. Die prononcierte Gegnerschaft gegen alles Parteiwesen brachte bei aller Betonung sachlicher Gegensätze eine eigentümliche Toleranz mit. Zwar konnte man damals von einer „Ritschlschen Orthodoxie" reden, die sich unter seinen Hörern bemerkbar machte, und die wir ablehnten. Aber ebenso begünstigte er eine auf fester dogmatischer Basis beruhende redliche Aufgeschlossenheit. Diese billigt Nigg uns zu und tut wohl daran (S. 249). Da war kein starres System, und die freiesten Geister konnten aus Ritschls Schule hervorgehen und in der Christlichen Welt sich tummeln.

Was aber nach Nigg uns die Bahn bricht zu einem von ihm anerkannten Liberalismus, das sind die „Fälle"[1]).

Wie er sie schildert (261—285), dagegen ist nichts einzuwenden. Nur eine Auswahl natürlich stellt er vor, und in kurzen Auszügen. Hat doch auch in der Christlichen Welt nur eine ihr Aufsehen erzwingende Anzahl aus der Menge eine Rolle gespielt. Maßregelungen und Prozesse verwandter Art waren seit Jahrzehnten vorausgegangen: die nunmehrigen Prozesse wurden nicht mehr von unmittelbar staatlichen, sondern von kirchlichen Instanzen geführt. Sie wurden für uns erst von 1891 an aktuell. Der Fall Klein schreckte uns aus unsrer Harmlosigkeit auf. Ich erinnere mich wohl: es war ein richtiges Erschrecken. Richtig sagt Nigg, daß Pfarrer Ernst Klein „Schwierigkeiten bekam wegen der sozialen Frage". Die Sache interessiert ihn nicht weiter, denn er hat es mit dem religiösen Liberalismus zu tun. Für uns, die wir in den Anfängen des Evangelisch-Sozialen Kongresses lebten, war diese „Lahmlegung der sozialen Liebestätigkeit eines evangelischen Geistlichen" ein „schweres kirchliches Ärgernis". Wie alle die weiteren Fälle. Am Fall Klein gingen uns die Augen auf. Was war diesen Kirchenregimenten möglich? Und schließlich handelte es sich doch auch bei diesem praktischen Konflikt um die Wahrheitsfrage: ob es einem Pfarrer erlaubt sei, über soziale Notstände „die Wahrheit zu sagen, mochte sie nun opportun sein oder nicht". Der Übergang zu den Lehrprozessen war gegeben.

1) Vgl. meinen Artikel: „Vierzig Jahre Fälle" ChrW. 1936 Nr. 22. Er führt aber nur bis 1906.

Die meisten Fälle bezogen sich auf die Grenzen der Lehrfreiheit. Ob es dem evangelischen Prediger erlaubt sei, auf der Kanzel „die Wahrheit" zu sagen. Für alle kirchlich Liberalen — sagen wir gern auch „religiös Liberalen" — war oder ist das selbstverständlich. Wobei dann zu prüfen bleibt, was in jedem Falle Wahrheit und also Wahrhaftigkeit ist. Daß es hier Konflikte gibt, daß sie unausbleiblich sind, wird man leicht einsehen. Die Kirchenbehörden hatten Beruf und Macht, in solchen Fällen Recht zu sprechen, aber keine glückliche Hand. Vielleicht findet sich doch künftig einmal ein Liebhaber des Kirchenrechts, der der damaligen Rechts- und Verwaltungspraxis einsichtig und gründlich nachgeht. Einer Praxis, die sich in den vielen Landeskirchen sehr verschieden gestaltete. Das war noch ein Glück. Cuius regio, eius religio. Man konnte auswandern [1]).

Fakultäten und Synoden standen diesen Vorgängen ohnmächtig gegenüber. Jene hatten ihr altes Gutachter-Recht längst verloren, diese erstickten im Streit der Parteien. Es gab nur ein Forum, wo die Behörden konnten zur Rechenschaft gezogen werden: die Presse. Die Presse, die ihrer Verantwortung bewußt war. Und die etwas von einem religiösen Liberalismus wußte. Dieser konnte nur von der Theologie zu ihr kommen. Von einer, die ihr das Gewissen stärkte.

Inzwischen gewann unter den jüngeren Schülern Ritschls die religionsgeschichtliche Richtung den Vortritt. Eichhorn, Troeltsch, Gunkel, Bousset, Wernle, Heitmüller — alle Mitarbeiter der Christlichen Welt. Wir alten Vier hatten den früheren Zusammenhang nicht mehr; Loofs entzog uns seine Mitarbeit (nicht seine Freundschaft). Daß er doch unserem „religiösen Liberalismus" treu blieb, hat seine Abstimmung im Prozeß gegen Jatho bewiesen [2]).

---

1) Mit Recht bevorzugt Rigg bei seiner Auslese den Fall Weingart, S. 266 ff. Ich möchte als ein wertvolles Kuriosum hinzufügen, daß Weingarts Lieder heute in neuen evangelischen Kirchengesangbüchern eine Stätte fanden, so im Thüringer und im Frankfurter.

2) Durch unser Eintreten für die Lehrfreiheit vornehmlich sind wir mit den Kirchlichliberalen von damals Freunde geworden. 1905 kam die Zeit, wo ich dem Protestantenverein beitrat, Dr. Luther und Fischer den Freunden der Christlichen Welt. (Nebenbei: 1920 wurde Alfred Fischer Mitglied des Brandenburgischen Konsistoriums, 1927 Dr. Luther zweiter Präsident des Evangelischen Kirchentages.) Wer diese Entwickelung intimer kennenlernen will,

Man kann nun — auch an der Hand von Nigg — drei Erscheinungsformen von religiösem Liberalismus unterscheiden. Um Freiheit wird es sich ja da irgendwie handeln.

1. Man kann darunter verstehen eine Tendenz, in religiösen Dingen seine Freiheit zu haben. Sie kann ausgehen vom Staat oder vom Individuum. Sie kann sein ein Zug im politischen Liberalismus oder im aufgeklärten Individualismus. Diese Haltung zu Religion und Kirche, die nach der bürgerlichen und kulturellen Seite hin irgendwo eine Befreiung bedeuten mag, nach der religiösen Seite hin aber leicht zu Gleichgültigkeit, Ablehnung und Feindschaft wird, interessiert uns nicht. Auch Nigg nicht. Dieser Liberalismus begehrt Freiheit in Religionssachen und schließlich Freiheit von der Religion. Für das Problem „Trennung von Staat und Kirche" hat er immerhin eine große Wichtigkeit.

2. Religiöser Liberalismus von Kultur und Bildung her. Getragen von Staat und Individuen.

3. Religiöser Liberalismus vom Evangelium und von der Kirche her. Haben wir oben dessen gedacht, daß zu den Quellen auch des politischen Liberalismus — historisch unanfechtbar — die christliche Religion gehört, so wird sie erst recht dem religiösen, wenn dieser seinen Namen verdient, die lebendige Quelle sein. Und das wäre das Hauptziel einer Geschichte des religiösen Liberalismus, diesen Zusammenhang zwischen Evangelium und den innerhalb und außerhalb der Kirchen sich immer neu wiederholenden Erscheinungen einer liberalen Forderung und Bewegung aufzuweisen.

Dabei kommt man nicht zum Ziele, wenn man den Freiheitsgedanken zum führenden und ausschlaggebenden macht. Was alles bedeutet nicht den Menschen „Freiheit, die ich meine"! Auch der konservativste Mensch, die konservativste Sache, die konservativste Macht braucht Freiheit und zuweilen nichts so sehr wie sie. Die katholische Kirche wahrt im Kulturkampf ihre Freiheit. Die Hugenotten greifen für ihre Glaubensfreiheit zum Schwert. Freiheit der Kirche wollte

wird sich die „Vertraulichen Mitteilungen" der „Freunde der Christlichen Welt" nicht entgehen lassen, die seit 10. November 1903 unter dem Titel „An die Freunde" zwanglos erschienen sind; letzte Nummer 10. Januar 1934. Ein vollständiges Exemplar ist in der Marburger Universitätsbibliothek vorhanden.

Friedrich Wilhelm IV., wollten die Hammersteinschen Anträge von 1886/87. Der Sinn, das Rückgrat der Bewegung, die wir mit Ernst und mit positivem Verständnis „religiösen Liberalismus" nennen, muß anderswo zu greifen sein. Ihr besonderes Lebenselement, ihre Triebkraft ist als Gut die Wahrheit, als Pflicht und Tugend die Wahrhaftigkeit.

Nun sind gewiß wiederum auch konservative Christen wahrhaftig und wollen die Wahrheit — nur daß Autorität, Tradition, Zucht, Gemüt für sie entscheidend bleiben. Aber der Wahrheitsdrang kann so stark zum führenden, herrschenden Elemente werden auch in der Frömmigkeit, daß im Kleinen und Großen die Entscheidung ihm allein oder vornehmlich zufällt. Das gilt mächtig vor allem im Bereiche der protestantischen Theologie[1]). Und darum hat im religiösen Liberalismus innerhalb des Protestantismus theologische Wissenschaft immer wieder die Führung, weckt ihn immer wieder auf, wo er ohnmächtig geworden ist.

Damit wären wir auf eine sehr einfache Formel gekommen für das Wesen des religiösen Liberalismus. Eine offensichtlich zu einfache. Man lese das Schlußkapitel bei Nigg, wo er mit dem heutigen Zustande temperamentvoll zu Gericht geht. Der Frömmigkeit, der Theologie, der Kirche unserer Tage das Horoskop zu stellen, ist schwer. Ich kann auf diesem Wege nicht folgen. Als Glied einer vergangenen Zeit beobachtet man, urteilt, glaubt und hofft — und hilft, wenn man kann und darf, dazu, daß das Verständnis für die Art und das Streben eines überholten Geschlechts nicht verloren gehe. Ich würde mich in dem von mir geforderten Sinne heute ohne weiteres zu dem „religiösen Liberalismus" bekennen, und auch der Kürze halber mich unter Umständen als „liberal" kennzeichnen lassen. Aber dabei vorbehalten, daß ich im Grunde noch derselbe Theologe und Christ wäre, der ich im Anfang war, Anhänger eines unkonfessionalistischen Luthertums. —

In der Herzog-Hauckschen Realencyklopädie (^{2}20, 779—88) habe ich einst über „Wahrheit, Wahrhaftigkeit" geschrieben. Ich habe dort

1) Im Konflikt zwischen Kirche und Wahrhaftigkeit wird der „religiös Liberale" sich für diese entscheiden. Vgl. die Straßburger Rektoratsrede H. J. Holtzmanns (1878), dazu meine Anzeige von Stephans „Geschichte der ev. Theologie" ChrW 1938 Nr. 17, Sp. 422.

zum Schluß eines Mannes gedacht, der uns mit seltener Energie „die Religion als Sache der persönlichen Wahrhaftigkeit verstehen lehrte". Er war auch ein „Ritschlianer": Wilhelm Herrmann. Wider die Liberalen von damals und wider die Lutheraner von damals hat er manchen scharfen Gang getan; ich bin überzeugt, er würde mit dem heute von mir Gesagten zufrieden sein.

Mythos und Wirklichkeit.

Zu Hermann Sauers „Abendländischer Entscheidung"[1]).

Von Pfarrer Lic. Dr. Karl Hennig in Antwerpen.

Unter den zahlreichen zustimmenden, z. T. begeisterten Besprechungen, die Sauers „Abendländische Entscheidung" hervorgerufen hat, ist auch eine Stimme (Günther Krolzig), die „dem Werk eine Bedeutung zumißt, die etwa Harnacks Wesen des Christentums, Troeltschs Soziallehren, Barths Römerbrief und Spenglers Untergang des Abendlandes gleichkommt". Auch der kritische Leser wird zugeben müssen, daß Sauers Werk wie das in dieser etwas bunten Zusammenstellung genannte Buch Harnacks zusammenfassende Formulierung von Gedanken und Empfindungen der Menschen ist, denen in der Entscheidungsstunde des Christentums die große Erschütterung der seelischen Wirklichkeit als Gotteserfahrung zum Bewußtsein gekommen ist. Aus Rosenbergs Werk wird von S. das methodische Prinzip der volksgeistigen Forschung geformt (84), aus dem Wissen um die großen Heimsuchungen und Zugriffe Gottes in der Geschichte erwachsen ihm im Gegensatz zur überladenen gnostischen Überproblematik der exakten Theologie (62) die volksgeistigen Gedanken von Gott und Geschichte.

1. Das Buch gliedert sich in eine historische Schau, eine Analyse der Gegenwart und eine Verständigung, die die Gegenwartsforderung schaffen soll.

a) Geschichte ist nicht als Historie, sondern als volksgeistiges Wirklichkeitsgefühl einer nordischen Christenheit zu verstehen, die aus der Bibel und aus

---

1) Leipzig, Hinrichs, 1938. 790 S. 12.—, geb. 14.— RM., jetzt 2. Aufl.

Johannes dem Theologen lebt, die großen Kriegserlebnisse und Grenzlandkämpfe „als Wenden durch Gottes Fügung" versteht und das volksgeistige Denken und den Mythos von der Grenzlandgefährdung des heiligen Landes bildet. Geschichte ist ein Transparent für Gottes, seelische Entscheidungen herausfordernden Willen.

Nach der zweiten großen Sintflut, der Völkerwanderung, erscheint der Gottesfriede wie der Segen des Taufgelübdes der ersten bekehrten Christen. Wahrzeichen dieser Grenzkriegskämpfe und damit deutscher Geistigkeit wird Michael, der Anführer der reinen Schöpfung und des Volkes, das im Zeichen der Taufe steht. Der Michaelmythos ist das Fundament der volksgeistigen Theologie nordischer Christenheit. Die Idee des michaelischen Grenzlandmythos bewährt sich vor allem an der Geschichte der Ostgrenzkämpfe, am Deutschritterordensstaat. Grenzbedrohung ist nicht nur völkische Bedrohung, sondern auch solche der seelischen Existenz vor Gott. Dieser christliche, volksgeistige Mythos geht „transzendental durch die Generationenfolge als Treuga dei". Nach den einzelnen Michaelserlebnissen ordnen sich Michaelskreise, und diese selbst sind jeweils Grundlage von Michaelszeitaltern (Tabelle 88). Das nordische Abendland hat sich in der West-Ostrichtung schichtweise von Mark zu Mark konsolidiert. Allein der Nord-Südgegensatz hat die notwendige Querbrücke zwischen den sonst auseinanderbrechenden drei nördlich-südlich geordneten Grundkulturen geschmiedet. Das Land selbst wird Rahmen für das kultisch geordnete Gottesverhältnis. Die Markgemeinde der ostdeutschen Kolonisation sichert die Glaubensheimat, der Ordensstaat ist die Taufgemeinschaft derer, die Christi Willen in der Landnahme erfüllen. Die Michaelskameradschaft und die Himmelsheerkameradschaft begründen nicht nur die abendländische aristokratische Idee ‚Treuga dei', sondern auch die Aufgaben: solange der Mann treu-wahrhaftig, voll Friede und Würde, „voll Stäte und Geduld, voll Liebe und Milte" ist, kämpft Michael an seiner Seite (127).

Die abendländische Geschichte bis zur Aufklärung kann ebenfalls nur volksgeistig als Zeit der Heimsuchung und des Gottesfriedens begriffen werden. Die Reformation ist der feine Zugriff Gottes, die Konfessionskriege sind der harte Zugriff Gottes. Protestantische Haltung ist nur echt als abendländische Stellvertretung, wenn der Notstand der Christenheit zugleich stellvertretend für die Menschheit getragen wird. Gott sucht die Völker heim, wie Luther vor Gott gestanden hat. Darum sind die Volksnationalitäten der Neuzeit nur als christliche Schicksalsgemeinschaften zu begreifen, vor allem Preußen mit seinem Ethos des gerechten Krieges. Im Zeichen seines Gottesgehorsams hat sich die Idee des deutschen Christentumsreiches durch den Einfluß des Spenerschen und Franckeschen Pietismus wieder erneuert. In dem Preußen Friedrich Wilhelms I. hat Christus die stumpf gewordene Menschheit des Dreißigjährigen Krieges aus dem Zustand der Nur-Masse neu erweckt. Durch ihn, als Garanten des neuen Menschentums, wird im preußischen Menschentum „als erneuerter Gottesritterschaft" das alte Chorherrenideal erneuert. Im preußischen Ethos

realisiert sich das Mysterium des Körpers ‚Christenheit‘. Dieses kultisch-preußische Bewußtsein prägt sich aus im Summepiskopat, der Verbindung von landesväterlicher Seelsorge und Königswürde, in der preußischen Gemeinschafts-, Anstalts- und christlichen Volkserziehung mit dem Mythos: Volk in Wehr, Gott zur Ehr. Das Ethos erwächst aus dem gläubigen Erfassen des Schicksals als eines Sinngebenden und Sinnvollen. So erhält das preußische Volk seine Reichserfüllung. Im preußischen Staat als Michaelssache im Kriege, der großen Gottesschule für Männer, und im Frieden, in der Sache des Beamten und in der Idee der Wehrpflicht, erneuert sich das alte christliche Gefolgschaftsheer. Im Anschluß an Karl Heidkamps Werk wird Friedrich Wilhelm I. als der christliche Hausvater gefeiert. Votivsymbol für seine Erneuerung christlichen Mannestumes ist die Potsdamer Garnisonkirche.

Diese deutsche Christusritterschaft der preußischen Michaelsgemeinde dokumentiert sich außerdem noch im Volksschullehrer. Das Mahnmal ist das Potsdamer Waisenhaus. Die Menschheitsbedeutung des preußischen Volkserziehers zeigt die wirklichkeitswendende Gewalt dieser Treu-Wahrhaftigkeits-Ethik des märkischen Christentums. Diese volkskirchliche Verwirklichung in Urpreußen muß der Ausgangspunkt für die Bildung einer christlichen Volkswirklichkeit werden, die um praktisches Christentum und eine charismatokratische Verwirklichung vom Worte her ringt (363). Das Kultusministerium repräsentiert die michaelische Verantwortung der landesväterlichen Führung zum Segen. Seelennot kann allein durch die Kultuspädagogik gebannt werden, durch die antidämonische Kräfte in unser Volk hineingeleitet werden.

Die staatlich-völkische Schicksalsgemeinschaft ist durch die Gottentfremdung zersetzt worden. Luther und Goethe haben die magische Besessenheit aufgedeckt, die zur verblendeten Selbstsicherheit des modernen Menschen geführt hat. Pestalozzis „bildende Volksphilosophie“ und Luthers „de servo arbitrio“ haben die magische Verzauberung und Verblendung der Massen enthüllt, Goethes Faust aber zugleich auch ihre Grenzen. Diese magisch-technische Kulturgläubigkeit zeigt sich in den verblendenden Prinzipien des Imperialismus, Intellektualismus, Individualismus, Relativismus und Säkularismus. Rationalismus und Aufklärung zersetzen Geschichte und Volk, die aufgeklärte und romantische Toleranz sind Symptome der Glaubensschwäche, der Liberalismus entfremdet von der abendländischen Tradition, so daß eine innerliche Überfremdung der Neuzeit stattfindet. Das fälschlich so genannte ‚konfessionelle Schicksal Deutschlands‘ muß aus den Türkenkämpfen und dem Wittenberger Ereignis als große Segensverheißung verstanden werden. Die Gottentfremdung der Neuzeit ist auf die Überfremdung durch orientalische Geistesmagie und auf Massenverblendung durch Zivilisation und soziale Entmächtigung des Christentums zurückzuführen. Der oströmischen Emigration von 1456 verdankt das Abendland die Gläubigkeit der „horizontalen Weite“, die „Sachlichkeit des Diesseits“, die Gläubigkeit an die Aktualität als die neue Wahrheit. Der Kultus hat seine Aufgabe als Entzauberung der abendländischen Seele

verloren. Das Menschenrecht auf Unterhaltung wird an Stelle der Ewigkeitssorge der Kirche proklamiert. Nicht einmal Kant hat die magische, dämonisierende Gläubigkeit der westlerischen Aufklärung hemmen können, da sie sich der Persönlichkeitsidee bemächtigte und sie zum Mittel der magischen Lebenshaltung machte. Selbst der Idealismus, der ursprünglich ein Protest gegen die Magisierung des Geistes war, wird zum Rechtfertigungsprinzip der magischen Maschinengläubigkeit. Durch die dreifache Überfremdung, nämlich die technisch-wissenschaftliche Fortschrittsgläubigkeit, den neuen Kapitalismus, der nicht aus dem Calvinismus, sondern aus den Okkupationsinstinkten des mongolischen Chans stammt, und die orientgeistige Geistesmagie der marxistischen Führerschicht, überflutet Asien Europa. Die religiöse Verklärung des rationalen Kulturwillens erklärt die Vergangenheit als durch den weltmeisternden Willen zu überwindende Schuld. Protestantische Welterfassung steht also im Gegensatz zur aufklärerischen Gläubigkeitsideologie, daß die Welt als wehrloses oder zu überlistendes Objekt erfaßt werden könne. Es wird übersehen, daß der Welt selbst die Fähigkeit zum Zufassen und Erfassen, das Subjekt-Werden-Können eignet. Darum stehen Weltvergötterung und Weltflucht, Tatweltlichkeit und Weltmystik in verschiedenen Formen unausgeglichen nebeneinander.

b) Der dritte Teil des Buches bringt eine Analyse der Gegenwart durch Auseinandersetzung der protestantischen Wirklichkeit mit dem abendländischen Geiste. Statt des Weltwissens ist die Gewissenswelt zu fordern, statt des existentiellen Denkens das Denken im abendländischen Gesamtschicksal, statt der pseudo-protestantischen Existenz eine ökumenische Theologie in der irdischen Gemeinschaft, statt des Glaubenssystems der magisch-liberalistischen Menschheitswagnisse die protestantische Kritik an der rationalen Gläubigkeit, statt Weltenträtselung durch Deutung vielmehr Entdeckung der kontingenten Wirklichkeitsrätsel. Es gilt die Ganzheit des Abendlandes neu zu erfassen, die Gesamtausrichtung der Menschheit als Gemeinschaft, die gemeinsam vor die neue Wirklichkeitsfrage nach dem Weltkrieg gestellt ist. Heute muß der rationalistische Fehlglaube des Humanismus, den Luther nicht hatte überwinden können, in der Christenheit überwunden werden.

Die aufklärerische Geisteshaltung wird durch eine Besinnung auf die primitive Weltschau der vorchristlichen Arier abgewehrt (arische Renaissance). Der Schicksalsrealismus Zarathustras hat schon von der Schicksalsgläubigkeit als Weltangst und Welttrotz entbannt, da hier schon der Wahn gebrochen ist, daß die eigentliche Weltfrage mit der Weltansicht überhaupt gelöst sei. Die arische Renaissance bedeutet 1. die Transrationalität der Gewissensgemeinschaft und ihrer Mahnmale als Ausgangspunkt lebendigen Geistes, die Teilhabe an der Schicksalsfrage als Solidarität der Gemein-Erfahrnis und -Notwende, und des abendländischen Weltrealismus. 2. Schicksal ist nicht bejahte Geschichte, sondern die empirische Ich- und Wirheit, die empirische Freiheit, in Frage stellender Welteinbruch. So allein wird die volksgeistige Grundlegung abendländi-

scher Traditionsgemeinschaft vollzogen. (Ökumenische Weltsicherung.) 3. Die Theologie vollzieht die ernsthafte Beantwortung der Wirklichkeitsrätsel (Gott, Schicksal, Ökumene) nicht durch Situationsdeutung, sondern durch Hindeutung auf eine höhere Wirklichkeit. Was als Fehler des Christentums bezeichnet worden ist, ist der Sache nach arisch-geistiger Realismus, der allein über die dämonisch gewordenen Rest-Idole der Aufklärung hinausführt. Die christliche Wirklichkeit ist die Erfüllung der arischen Erwartung (608).

In einem vierten Teile „Deutsche Gläubigkeit und Christenglaube in der Entscheidung" geht S. davon aus, daß die Christenheit jetzt zur Menschheit auf naturgesetzlicher Grundlage geworden ist. Die christliche Leibhaftigkeit und der Glaubensgehorsam ist die von Gott her verstandene Seele der Christenheit, die allein fähig ist, die Menschheitsnöte, Magie, die völkischen Deformationserscheinungen der Gnosis, den Massenchiliasmus, und mantischen Individualismus zu bannen und damit das Fundament des Abendlandes zu bilden. Der Kultus, die Stätte der Menschheitsbildung, ist der Zugang zu Gott in Christo, die Taufe ist das Zeichen des christlichen Schicksals des Abendlandes, das Wort Gottes ist das abendländische Schicksalsmysterium. Der seelsorgerliche Notstand der abendländischen Welt wird proklamiert, in deren Schicksalsstunde dem ökumenischen Wort ein welterhaltender Charakter zukommt, nachdem das Kriegsende als Schicksal und Schuld und der Friede als Gottesgabe und Segensverantwortung der Nachkriegsgeneration erkannt worden sind. Seitdem die reformatorische Voraussetzung eines seinshaft heroischen Menschentums in der Aufklärung verlorengegangen ist, und die Magie die seelische Kraft des Abendlandes bedroht, ist die deutschgläubige Heroik nichts anderes als eine Flucht vor Gott. Allein die Volkserziehung zur echten Gewissensbildung und die Segenssorge als Gemeinschaftsethos der verantwortlichen väterlichen Persönlichkeit führt zurück zur Leibhaftigkeit protestantischer Segenswirklichkeit und zur urabendländisch-charismatischen Erfülltheit. Die Erneuerung heroischer Seinshaftigkeit ist möglich 1. durch den kultusministeriellen Volksorganismus und den Summepiskopat — der Träger dieses priesterlichen Amtes der Landesführung ist der Volkserzieher, der volksgeistige Wurzelwart — und 2. durch die Erneuerung charismatischer Segenskräfte im Gottesdienst und Kultus (Kantorenamt).

Das volksgeistige Denken muß von der Überfremdung durch das magisch infizierte kulturgeistige Denken befreit werden und so zum Kultusdenken und damit zur Grundlage einer neuen Volksordnung werden. Zur Befreiung germanisch geistigen Wesens und zur Erneuerung der Grundgesetze volksgeistigen Denkens ist zurückzukehren durch dualistische Wachsamkeit, eschatologische Geisteshaltung und Wahrung der seelisch-volksgemeinschaftlichen Grundbelange. Indem die Welt erkannt wird als Schicksalseinbruch und Weltumbruch, geht es um die Entscheidung zwischen Glaube und Gläubigkeit. Der Welt muß vom urpreußischen Geiste her ein Ethos aus der Gnadenquellensubstanz des Wortes Gottes im Kultus und aus der Gnadengottesgabe im

Charisma gegeben werden. Für dieses volksgeistige Denken ist der Mythos mit seinen beiden Prinzipien a priori, Mahndung und Ahndung, die Anschauungsform geschichtlicher Geisteserkenntnis, denn er will praktisch richtunggebend sein für die innervölkische Begründung der Religion. Heute ist wieder Schicksalsstunde, Stunde des Zugriffs. Unsere Wertfragen müssen sich an der abendländischen Wirklichkeit orientieren. Im Mythos wird Geschichte angeschaut, und im Anschauen des Mythos wirkt dieses Angeschaute Ethos-begründend. So wird eine Geistigkeit gewonnen, die die magische Geistigkeit der letzten Jahrhunderte überwindet und die abendländische Kultur als entmagisiertes Christentum im Gegensatz zum magischen Weltbolschewismus erhält. „Wir wollten der Begegnung des neuen deutschen Menschen mit dem persönlichen Mysterium des ‚Geistes von Potsdam' und christlichem Geist dienen, christlicher Glaube ist Glaube, erschien uns als Kraft seinshaften Heroismus und katastrophenmächtiger Stellvertretung. So ist er Kraft und Vollmacht zu redlicher Not-Wende, Kraft für not-wendendes Menschentum, Bildner harter Charaktere für Zeiten, in denen heroische Haltung nottut" (776). Das Abendland muß wieder auf das urpreußische abendländische Menschentum zurückgehen. Aus diesem wieder geschenkten Glauben werden die neuen Taten erwachsen.

2. Die letzten Jahre haben die Rede vom „Ende des Protestantismus" auch in theologischen Kreisen aktuell gemacht. Die Wirkung des S.schen Buches hängt zum großen Teil an der gläubigen Zuversicht, mit der in ihm von der Sendung und der Bedeutung des Protestantismus gesprochen wird. „S.s Werk ist die Schau eines Propheten" (v. d. Trenk), ein „bahnbrechender Schritt auf dem Wege, auf den jetzt nach der grundsätzlichen Synthese zwischen Nationalismus und Sozialismus alles ankommt." Mit hinreißendem Schwung wird zu einem schöpferischen preußischen Christentum aufgerufen [1]).

---

1) Fast alle Besprechungen stimmen freilich auch darin überein, daß der Dienst, den S.s Werk für die Kirche geleistet hat, durch die Eile, mit der ein vielbeschäftigter Berliner Pfarrer diese ja auch schon rein physisch erstaunliche Leistung vollbracht hat, beeinträchtigt wird. Würde der Verfasser länger daran geschrieben haben, so würde er kürzer geschrieben haben. Die Liste der historischen Irrtümer und Ungenauigkeiten, die mehrere Besprechungen bringen, ließe sich vergrößern. Aber ein wirkliches Hindernis für die zu erhoffende Breitenwirkung des Buches ist die eigenwillige, überladen barocke und in ihren schnörkelhaften Wiederholungen ermüdende Sprache, die aber bei aller Neigung zum rhetorischen Pathos oft eine schöne Bildhaftigkeit zeigt.

Geistige Paten sind für die geschichtlichen Überblicke vor allem Hans von Schubert und Georg Wolfram und für die historischen Gesichte Wilhelm Raabe

Vor allem aber will S. eine Antwort auf die in Alfred Rosenbergs Mythos vorgebrachten Anliegen geben: dem Anspruch auf Aufbau einer natürlichen Religion aus den im Volksgeist latenten mythischen Kräften, deren letzte Schlußfunktion eben in dieser „Ausrichtung des Menschen" in der Stille vor Gott liegt, widerfährt durch einen urdeutschen Mythos volles Recht. Im Gegensatz zu der rationalen Erfassung der Wahrheit soll aus den in transrationalen Formen gekleideten Zeugnissen Sage und Mythos, die Wahrheit des magisch-dämonischen Seins real erfaßt werden (689). Die christlich bildende Volksphilosophie (Pestalozzi) gehört zu der Geistleiblichkeit des Protestantismus, die nicht im Sinne der aufklärerischen Ratio verkürzt werden darf (689). Das nationale und das soziale Sein haben ihren Mythos, der aber nicht jenseits, sondern innerhalb des christlichen Glaubensmythos zu stehen hat: die Erkenntnis, daß Gottes Handeln in der Geschichte zugleich eine Heimsuchung ist, und die Ausformung dieses Mythos im Kultus. Der Mythos ist nicht zu bannen, sondern muß als methodisches Prinzip volkskirchlicher Forschung und Seinserhellung legitime Geltung haben. S. will also Rosenbergs methodisches Prinzip volksgeistiger Forschung aufnehmen, kommt aber bei Anwendung dieses Prinzipes zu Ergebnissen, die für die volksgeistige Erfassung deutscher Vergangenheit zu entgegengesetzten Folgerungen führen.

Darin liegt das starke Sendungsbewußtsein des Buches: es geht in der Entscheidung für Gott um die Wirklichkeitsgrundlegung oder Wirklichkeitszerstörung des Menschen. Mythos und Wirklichkeit sind keine Gegensätze, sondern es gilt, im Widerspruch zu der rationalen Wirklichkeitsauffassung „die in transrationale Formen gekleideten Zeugnisse, Wahrheiten und Wirklichkeiten zu suchen und diesen transrationalen Formen der Kunst im weitesten Sinne auch dann mehr Bedeutung beizumessen, wenn sie als Märchen, Mythos, Sage, Mysterienspiele und Bausymbolik erscheinen. In diesem Zusammen-

und Hermann Curth gewesen. Kritisch versucht sich S. mit Karl Jaspers auseinanderzusetzen, aber offenbar ohne genauere Kenntnis von Jaspers' Hauptwerk. Paul Tillich wird zwar nicht namentlich genannt, aber seine Leitbegriffe tauchen auf: Kairos, Mitte der Geschichte, dämonisch, Theonomie der Kultur, Grenze, gläubiger Realismus, in sich ruhende Endlichkeit.

hange wollen wir nur eine Anthropologie im Sinne Goethes und unserer ‚primitiv' genannten Vorväter wieder beleben" (688. 689). Im weiteren Sinne heißt aber ‚Mythos' bei S. auch eine Weltschau der aliterarischen Geistesbewegung und des Volksgeistes, die Geistwirklichkeit also mit Einschluß aller Welträtsel von Not, Elend, Verderbnis, im Gegensatz zur rationalen Gläubigkeit des magischen Gebanntseins durch den Fortschrittsglauben (542 f.).

Nach S. ist also der Mythos nicht als ideologische Fiktion zu brandmarken, sondern als unentbehrlich für das Geistesleben zu bejahen (761). Der Mythos bildet die Wirklichkeit richtiger als die rationale Erfassung ab, da er die Hintergründe der Wirklichkeit mit umschließt. Zwar kann nicht unmittelbar Mythos gebildet werden, aber die ‚gesuchte Ideologie' (547) würde sich aus „der neuen Geisteshaltung, die geschaffen werden" muß, ergeben. So muß auch Rosenbergs Mythos als Vorbereitung gewürdigt werden, „damit die zweite, eigentlich deutsche und ‚nordisch-protestantische Synthese', das Ideal des deutschgeistigen Prinzipes schlechthin wieder klar werden kann" (761). „Arische Weltschau will tiefste, tiefste Wirklichkeit. Sie will Weltrealismus, praktisch nüchterne übermagische Wachsamkeit" (624). Nur der Mythos, der durch seine ‚rationalistische Gläubigkeit' (543) sich das Verständnis für die volle Wirklichkeit verbaut, ist zu bekämpfen. „Wir müssen, jener entscheidenden Erkenntnis Hitlers folgend, daß wir die Gesetze eines Deformationsprozesses der letzten beiden Jahrhunderte („Liberalismus — Marxismus") zu erkennen und aufzufangen haben, das Bild des geistigen Deutschtums vor diesem Ablaufprozeß erfassen." „Wir haben eine Urform im Preußentum gefunden, in dem sich der Mythos deutscher Geschichte zu neuem Ethos, zu neuem geistigen Gestaltungswillen entfaltet, und als Träger dieses Mythos deutschen Seins, Wollens und Gestaltens den preußischen Soldaten- und Lehrerstand und die Idee deutscher Volkserziehung schafft: die Kultuserziehung" (404). Zwar ist ein Mythos als solcher immer zeitgebunden und weltbedingt, aber der arische Mythos entspricht weder den „drei transzendentalen Prinzipien abendländischer Besinnung", noch „der Gesamtausrichtung der ‚Menschheit', die als Gemeinschaft vor die neue Wirklichkeitsfrage nach dem Weltkrieg gestellt ist" (547), sondern ist ein Mythos asiatischer Überfremdung

und dämonischen Gebanntseins. „Wir fordern Aufbau einer ‚natürlichen‘ Religion aus den im Volksgeist latenten mythischen Kräften, deren letzte Schlußfunktion eben in dieser ‚Ausrichtung des Menschen‘ auf die Stille vor Gott liegt. Wir meinen, daß diesem Anspruch durch einen urdeutschen Mythos ganz gemäß der innersten Logik moderner Geistigkeit volles Recht widerfährt, und dieser Mythos auf die tiefe Frage, indem er halbe Antworten zur Seite drängt, eine ganze Antwort zu geben vermag — im Wesen nordischer Christenheit, wie es Preußen verkörpert“ (397).

Wenn S. ‚Kultus‘ als Lebenshaltung versteht, so gibt er damit von vornherein zu, daß es keinen Kultus ohne Inhalt und damit ohne Mythos gibt. Aber warum soll der aus der christlichen Wirklichkeit erwachsende Mythos wirklichkeitsträchtiger sein als der aus der asiatischen Überfremdung erwachsene arische Mythos — ein Urteil, das ja auch nur auf Grund einer zu diskutierenden historischen Schau gefunden ist? Was heißt denn „die seelisch-geistige Wirklichkeit“? „Wirklichkeit“ ist doch eine Abstraktion, die nur dadurch möglich ist, daß sich das menschliche Sein über das Sein erhoben hat. Mythos ist doch nur insoweit Wirklichkeitsschau, als er nicht selbst Gottesschau ist, sondern durch die Gottesschau getragen und zugleich bedroht wird. „Die seelisch-geistige Wirklichkeit“ kann überhaupt erst konstituiert werden durch Orientierung an einer mit dem Offenbarungsanspruch auftretenden Wahrheit, aber nicht mittels eines Mythos gefunden werden, dessen Wahrheitsanspruch durch eine historische Schau wahrscheinlich gemacht wird. Die Tätigkeit des menschlichen Geistes, der diese „geistig-seelische Wirklichkeit“ konstitutiert, erkennt doch nur an dieser Offenbarung die verlorene Tiefe ihrer selbst, durch die ihr zugleich die Begründung und Bedrohung der eigenen Seinstiefe bewußt wird. Gottesschau und Wirklichkeitsschauung bedingen sich gegenseitig, aber so, daß die Gottesschau zugleich immer Grund und Grenze der Wirklichkeitsschau ist. Dann aber ist es eben kein „Mythos“ mehr, sondern ein Dogma, das sich nicht durch eine historische Schau, sondern durch die Offenbarung bildet. Es gehört zu den Konstruktionen der S.schen Schau, daß er diesen Wesenszug des Protestantismus eliminiert, indem er das alle weltimmanente Kultur unbedingt in Frage stellende Gericht selbst

wieder zu einem Kulturfaktor durch seine Heimsuchungslehre macht.

3. Heimsuchung ist die Selbstreflexion des frommen Geistes über die sein Leben tragenden Mächte. Der Fromme erfaßt sich selbst als Objekt der göttlichen Führung und versteht sein Leben als Heilsweg. Der Sinn der Geschichte ist die Seelenführung des Menschen, ja sie ist das Heil selbst. Die Voraussetzung dieser psychotherapeutischen Geschichtsdeutung ist aber die Selbsterfassung des menschlichen Wesens in der Form seiner „Seelenbesorgtheit". Allerdings ist es richtig, daß die Heimsuchung Ausrichtung des Menschen auf „die ewige Heimat" bedeutet. Aber gehört dieses Lebensdeutungsprinzip nicht auch dem mythischen Denken an? Wenn die Erfüllung dieses Heimwehs in einem Bedingten gesucht und erkannt wird, dann ist doch eben die christliche Wirklichkeit eine Antwort auf die arische Erwartung, die in einer Linie mit dem arischen Mythos steht. Die rein auf das Seinsjenseitige gerichtete Erwartung kann doch keine vorwegnehmende und voreilige Erfüllung in der geschichtlich bedingten Welt finden, auch wenn es „sich um die von dem Weltkriegserlebnis her in die abendländische Michaelsentscheidung eintretende Gesamtgemeinschaft hinter einem michaelischen Führertum handelt" (627). Wenn S. solche Einwürfe wie diesen mit der Bezeichnung als „einer unterprotestantischen Skepsis" (700) glaubt zurückweisen zu können, so wird ja wohl „Skepsis" mit dem zum Prinzip erhobenen Zweifel verwechselt, da doch alles protestantische Zweifeln letztlich auf der Rechtfertigung beruht und durch sie bedingt ist. Ferner aber tritt an Stelle des arischen Mythos ein neuer Mythos, der Heimsuchungsmythos, der mit dem geschichtlich zu rechtfertigenden Anspruch der „christlichen Wirklichkeit" auftritt. Wird aber der arische Mythos in Wahrheit durch einen anderen Mythos widerlegt, der auf den gleichen mehrdeutigen Voraussetzungen ruht?

S.s Heimsuchungslehre wird durch den Gegensatz von Verblendung und Begnadung möglich. Er kennt absolute Wertungen, positive wie negative, kennt Zeitalter vollendeter Sündhaftigkeit (die spanische Eroberung Südamerikas [413], die Greuel der Türken- und Schwedenkriege, die Gottentfremdung der Neuzeit) und solche wahrhaft heilsgeschichtlicher Bedeutung (das Urpreußen Friedrich

Wilhelms I.). Geschichte ist aber immer mehrdeutig. S. empfindet das doch selbst z. B. in seiner unüblichen und selbständigen negativen Wertung des Elisabeth-Zeitalters, in seiner Schilderung der deutschen Not nach 1648 (272), in seiner Antipathie gegen Habsburg (452), in der Darstellung der magisch-dämonischen Überfremdung (477, 511). Wie völlig anders können z. B. die Grenzkämpfe gegen die Slawen gesehen werden (z. B. nach Kötzschkes Quellensammlung)! Wie schwer kann S. mit dem Rätsel des Separatismus fertig werden (456)! Welche gequälte Entschuldigungen bringt er für die Auswüchse am Hofe Friedrich Wilhelms I. vor, oder z. B. auch für die Gundling-Episode (364 f.)! Was heißt es da, noch geschichtlich von einem „tragischen Gesetz der Verhüllung" zu reden, wenn das nicht das Eingeständnis ist (222), daß geschichtliche Ereignisse für moralische und religiöse Maßstäbe immer unbegreiflich sind.

Will die Heimsuchungslehre aber kein frommes Deutungsschema sein, das theologisch als Illusion durchschaut wird, so müßte sie vor allem das zugleich Zerstörerische und Aufbauende jeder geschichtlichen Fügung anerkennen. Wenn es schon für den Historiker unmöglich ist, ein geschichtliches Faktum aus der Verflechtung in die gesamte abendländische Situation herauszulösen, um wie viel unmöglicher ist es für den Theologen, Zeitalter der Segenswirklichkeit und des dämonischen Gebanntseins zu erkennen! Die Heimsuchungstheorie muß verständlich zu machen versuchen, was unbegreiflich bleibt. Sie trägt nicht nur durch diesen Mangel an Ehrfurcht vor der Unbegreiflichkeit Gottes ein geheimes Stück unbewußten Rationalismus mit sich, sondern auch in dem Mangel an konfessioneller Substanz (wie in der Behauptung, daß es „letztlich nicht auf die Seite ankomme, auf der in den konfessorischen Kämpfen die einzelnen Nationen gekämpft haben", 218). Es fehlt der Heimsuchungslehre der Glaube, aus den „Verblendungsprinzipien des modernen Geistes" (513) die verborgene Verheißung und den geheimen Segen zu entnehmen. Die Heimsuchungstheorie ruht auf einem gläubigen Enthusiasmus, der dem protestantischen Theologen gerade im Gegensatz zu dem unkritisch absoluten Werturteil der weltimmanenten Geschichtsdeutung unmöglich sein sollte. Darum handelt diese Heimsuchungslehre gar nicht in echter Weise von Heimsuchungen, weil sie in ihrer eigenen

Zeit nicht den geheimen Segensansatz Gottes zu finden vermag. S. verwirft die rationale Gläubigkeit, begrenzt damit die Heimsuchung auf die Sphäre der Segenswirklichkeit und bringt, indem er die Heimsuchung selbst wieder zum Scheidungsprinzip macht, sie um ihren eigentlichen Charakter als wirkliches „Suchen Gottes". So ist das Bild der Aufklärung, das S. zeichnet, ganz folgerichtig als Kampfbild ausgefallen, bei dem kein Unterschied zwischen der sog. „westlerischen Aufklärung" und dem Deutschen Idealismus gemacht wird. „Im Gottesbild der Aufklärung blieb zuletzt nur noch die senile Gutmütigkeit des alten, zu alten Vaters und die weiche Güte des Sohnes übrig" (216). S.s Urteile über Herder, Schiller und Schleiermacher sind auch von anderer Seite als sehr subjektiv bezeichnet worden (455 u. a.). Will ein geschichtliches Ereignis nicht passen, so fließen S. offenbar unbewußt verwischende Erklärungen in die Feder, z. B. „Der Papst, der es verstand, von der Bibel her die Schwerttheorie durch eine Zweischwertertheorie zu überrumpeln und dadurch die Stellung des Kaisertums von der Seite der christlichen Autorität her einzurennen, hatte gewonnenes Spiel" (98).

Was heißt „abendländische Entscheidung"? Von einer „abendländischen Entscheidung" kann doch nur insoweit gesprochen werden, als die durchgängige und allgemeine Entscheidung, von der S. spricht, sich an einzelnen, konkreten Entscheidungen in ganz bestimmten Stunden vollziehen muß. Die „abendländische Entscheidung" als solche ist doch nur möglich als gemeinsamer Entscheidungsbezug der konkreten Einzelentscheidungen. Ferner: Wer hat die abendländische Entscheidung zu fällen? Eine Entscheidung ist doch nur dort möglich, wo wirklich ein „Nein" möglich ist. Kann die abendländische Christenheit dem christlichen Mythos entweichen, ohne sich selbst aufzugeben? Die Gefahr ist doch nicht der offene Widerstand des arischen Mythos gegen den christlichen, sondern die geheime und unbewußte Überdeckung, Säkularisierung und Profanisierung des offiziell weiter bestehenden christlichen Mythos, und das Problem ist die geheime Verchristlichung des offiziell angenommenen arischen Mythos. Drittens: S. erklärt, daß „das Symptom eines neuen religiösen Urzustandes abendländischer Menschheit das Hineingezogenwerden des Konfessorischen in das Katastrophenschicksal sei" (446). Indem aber die Ent-

scheidung selbst wieder zur Entscheidung nur zwischen Gebieten nivelliert wird, fehlt ihr die Möglichkeit des völlig Verkehrten. Der Zweifel, daß man sich falsch entschieden habe, kann nicht behoben werden, da der Unmöglichkeit der völlig verkehrten die Unmöglichkeit der völlig richtigen Entscheidung entspricht, und da es keinen Durchbruch des Unbedingten, sondern nur kultische Haltungen gegenüber dem Unbedingten gibt. Die Offenbarung selbst ist die Befreiung aus der in sich selbst einen Gegensatz bildenden Zweideutigkeit der menschlichen Entscheidung, denn alle menschliche Entscheidung bleibt in der mythologischen Sphäre. Erst dort, wo die Offenbarung die Entscheidungsmöglichkeit zwischen immanenten Positionen aufgehoben hat, wo die Entscheidungsmöglichkeit als solche unter das Gericht gestellt worden ist, erst dann, wenn alle Positionen genommen worden sind, von denen wir aus noch eine Entscheidung fällen könnten, oder wenn dem christlichen Geschichtsschreiber keine Position mehr gelassen wird, die er nicht deuten müßte als Durchbruch der Offenbarung, dann erst ist der protestantische Universalismus da. Es bleibt dann kein Winkel mehr, in dem man nicht die Offenbarung zu vernehmen hätte. Dann aber erübrigt es sich, das „neue Kultusethos" in unser Volk „einzurammen" (374), weil ja eine solche Forderung Menschen voraussetzt, die den unmittelbaren Gotteszusammenhang verloren haben, aber sich dabei nicht beruhigen können. Diese Entscheidungen werden in ihrem vorläufigen Charakter dort erkannt, wo klar ist, daß die unbedingte Entscheidung nicht das Ziel, sondern die Voraussetzung aller menschlichen, auch „abendländischen" Entscheidungen ist: das Aufbrechen der Gegenwart Gottes als unbedingter Gegenwärtigkeit und zugleich als Forderung. Schließlich: welcher Maßstab wird angewandt, um der Stunde des Volkes oder einem Stück abendländischer Geschichte den Entscheidungscharakter zu verleihen? Liegt Entscheidung etwa schon vor, wo ein geschichtliches Urteil erheblich schwankt? Sind es schon Sätze wie „Zwischen beidem (nämlich der Verheißung der Glaubensfreiheit und abgebrühtem Abenteurertum) irrt die deutsche Seele" (227), oder die unentschiedenen Urteile über die Verweltlichung der Erziehung durch die Reformation (269)? Erst wenn der Historiker eine Zeitlang das Kielwasser des Schiffes beobachtet hat, kann man sagen, für welchen Kurs die Entscheidung ge-

fallen war. Man kann nicht von Entscheidung reden, solange sie sich noch vollzieht. Erst nachträglich wird deutlich, was Entscheidung im positiven und negativen Sinne war.

Ist aber nicht auch jede Heimsuchungstheorie eine verborgene Zuflucht, in die sich der Mensch vor Gottes Angesicht, das ihm zornig in der Geschichte begegnet, rettet? An sich enthält die Heimsuchungslehre den evangelischen Gedanken, daß in allem geschichtlichen Geschehen sich Gottes Wille wie hinter einer Maske verbirgt. Allein diese Erkenntnis ist ja nur vom Glauben aus möglich. „Die gläubige Erfassung des deutschen Schicksals als eines sinnvollen, sinngebenden" (269) setzt aber eine Einheit von Seinsschau und Gottesschau voraus, wie sie sich am deutlichsten in dem Rückzug auf die „Segenswirklichkeit" ausdrückt. Mit dieser Identifizierung ist aber das protestantische Wissen um den unbedingten Anspruch Gottes auf die menschliche Geschichte zugunsten einer enthusiastischen Gläubigkeit verleugnet. Die Heimsuchungstheorie mit der ihr zugrunde liegenden Harmonie ist dort zerbrochen, wo die Unbedingtheit des göttlichen Gerichts in der völligen Verwerfung durch den zornigen Gott erkannt worden ist [1]). Die unbedingte Transzendenz, die alle menschliche Geschichtsdeutung, auch in der Form der „harten Heimsuchung" in Frage stellt, macht die Vermischung von Gottes Gericht und Erkenntnis des Sinnes des harten Zugriffs Gottes unmöglich (206). Geschichte als Schöpfung Gottes, deren Sinn der Christ in Heimsuchungen deuten kann, darf nicht verwechselt werden mit der Bezeugung Gottes vor dem Christen in der Geschichte. Darum dürfte der Satz zu bezweifeln sein, „daß nicht wir, sondern die Geschichte nach der Offenbarung Johannes den Kommentar zu den verfehlten Entscheidungen entscheidender Stunden der Großen dieser Welt schreibt" (206). Heimsuchung als Sinngehalt ist immer verhüllt. Sie gehört zur veritas theologica, nicht politica. Der Satz: „Wenn die Väter ‚Heimsuchung' als Gotteszugriff bezeugen, dann muß der Historiker auch Heimsuchung in der Vergangenheit objektiv schildern, selbst auf die Gefahr hin, daß ihm geschichtsmythische Darstellung zum Vorwurf gemacht wird" (607), gilt wohl auch von S. selbst.

1) Daß Verwerfung durch Gott auch möglich ist, kommt bei S. nur vorübergehend in Frage (638).

Es scheint, daß S., ohne direkt einen metahistorischen Heilsplan anzunehmen, den Logos der Geschichte in Gott hineinverlegt, während doch in der Geschichte sich der Kampf des ihr überhaupt erst eine „Mitte" verleihenden Christus gegen die ihn lähmen wollenden Mächte der Dämonisierung und Profanisierung vollzieht, und damit auch gegen die dämonischen Tendenzen der Heimsuchungslehre.

4. a) S.s Schau geht von dem Gegensatz gegen die „magisch-technische Kulturgläubigkeit" (397) aus. Wenn es aber richtig ist (s. o. S. 274), daß Gottesschau und Weltschau nicht mehr identisch sind, dann muß anerkannt werden, daß jede Möglichkeit für einen neuen Mythos durch die Wissenschaft zerstört ist. „Nach Verlust der reformatorischen Voraussetzungen seinshaft heroischen Menschentums seit der Aufklärung" (681) muß in „den charismatischen Segensorganismus", in die „urabendländische charismatische Erfülltheit" (702 ff.) zurückgekehrt werden. Ist aber eine solche Rückkehr in die voraufklärerische, ja vorhumanistische Geisteslage möglich (547)? Ist das romantische [1]) Anliegen, künstlich eine Geisteslage, die durch die Überfremdung mit magischen Wahnideen verlorengegangen ist, wiederherzustellen, „die Notwendigkeit einer neuen Geistesrenaissance zu bejahen" (547), vorhanden, so bleibt unerklärlich, wie das, was durch Gottes Fügung und Heimsuchung abhandengekommen ist, nachträglich wieder geschaffen werden kann. Natürlich weiß S., „daß wir weder eine solche Philosophie noch eine solche Theologie heute die unsere nennen, auch nicht schaffen können" (575), aber wir müssen kraft der arischen Renaissance „diesen Dienst des Geistes beginnen" und „um die Lebendigkeit des Volksgeistes besorgt sein" (575). „Was geschehen kann und sowohl von einer Philosophie und Theologie, die jenseits modern-rationalistischer Deutung stehen will, geschehen muß, ist die Hindeutung auf diese Tatsache einer Bekundung der Weltwirklichkeit vor der Zeitenwende und auf dem Höhepunkt arisch-

---

1) Aus dieser Einstellung sind Urteile wie z. B. das folgende verständlich: „Die Orgelkunst und der Chorgesang, wie die Petersonschen Untersuchungen katholischerseits erwiesen haben, ist hervorgewachsen aus dem Wissen um die enge Wirklichkeitsgemeinschaft der höheren Gotteswelt mit der irdischen Gottesgemeinde. Diese Engelswesen sind wesentlich Segensträger, Segenshelfer" (694). Vgl. auch die Satanologie 381.

geistiger Antike, an der zweifeln zu wollen ein Sich-aus-der-abendländischen-Geschichte-Herausstellen bedeutet" (574). Ein „höheres Menschentum", ein „Segensmenschentum" muß erweckt werden. Obgleich S. es als unmöglich erkennt, „den Begriff der Christenheit repristinieren zu wollen", „da wir ja mit ihm nicht die Wirklichkeit ‚Christenheit' herzustellen vermögen" (550), ist es dennoch für unsere „Geistesgeneration" Pflicht, „die Überwindung des aufklärerisch-idealistischen Weltrealismus und Weiterführung des theologischen Ansatzes mit dem Ziele eines neuen Weltrealismus", „des Stehens in der erneuerten Christenheit" (550) zu verwirklichen.

b) Auf dem Boden einer nachmythologischen Geisteslage, in der der Mythos schon durch die Wissenschaft unmöglich gemacht worden ist, kann es Mythos nur noch als Dogma und Schriftlehre geben (s. o. S. 269). Sonst aber kann das Deutungsschema der Heimsuchung nur als bewußte Ideologie und bewußter Mythos bejaht werden, weil solche Mythen sehr geschichtskräftig und damit wirkungsmächtig sind. Für diese Geschichtsmächtigkeit verweist S. mit Recht auf die zur mythischen Größe emporgewachsenen Gestalten des Führers und Hermann Goerings (459). So stellt denn auch S. bewußt dem Mythos von der Toleranz und der Kulturidee den Mythos „innerhalb des volksgeistigen Wirklichkeitsbereiches, der auf Grund der kultischen Voraussetzungen die Möglichkeit christlichen Lebens bietet" (444), entgegen, ja er entwickelt eine ausgearbeitete Toleranzmythologie (439 ff.). Die Möglichkeit für einen solchen Mythos ist aber nicht nur wissenschaftlich, sondern auch religiös durch das protestantische Transzendenzbewußtsein genommen. Der Protestantismus schöpft seine Kraft gerade mit aus dem Protest gegen solche bewußte oder unbewußte Mythosbildung. Könnte denn gerade auch diese aus dem Kultusdenken stammende Mythenbildung nicht selbst mit zu der geheimen Verblendung gehören, und die Massendämonisierung gerade auch darin bestehen, daß der Mythos von der Entdämonisierung zu um so sicherer Dämonisierung benutzt wird? Könnte nicht vielleicht auch das „volksgeistige Denken" gar nicht von dem Verhängnis des „kulturgeistigen Denkens" ausgenommen sein? Die Stellung der protestantischen Kirche zum Mythos ist doch eine dialektische: da sie als Kirche für die Erhaltung des geschichtlichen Volkes

als ein Geschöpf Gottes mitzusorgen hat und sich für dieses Volk verantwortlich weiß, kann sie nicht auf das mächtigste Mittel der Geschichtsmächtigkeit, die Mythosbildung, verzichten. Durchschaut sie aber das Wesen des Mythos, den sie für ihren Dienst auf Erden nicht entbehren kann, so kann sie ihn im Gehorsam gegen ihr Schriftprinzip nur als Dogma haben: sie bejaht die Notwendigkeit der Mythosbildung, um die Kraft Gottes dadurch zu bezeugen. Der Mythos ist aber weder eine Vorstufe noch eine Vorbereitung, sondern ein Gleichnis, das auf das hinweist, was damit gemeint ist: die Wahrheit Gottes, die wir jetzt noch nicht sehen, sondern nur glauben. „Der Mythos kann zwar nicht Sache und Inhalt kirchlicher Verkündigung sein, aber er muß als methodisches Prinzip volkskirchlicher Forschung und Seinserhellung legitime Geltung haben: denn er führt so auf dem volksgeistigen Wege zu dem entscheidenden Wissen, daß des Volkes Kirchlichkeit durch Treuga dei das ist, was sie ist" (761).

c) Fixiert man aber den Segen Gottes, auf den der Mythos nur Hinweis sein kann, in Zeitaltern wie in „der protestantisch-urpreußischen Segenswirklichkeit" oder gar in bestimmten Tagen, wie dem Tag vom Potsdam (662, 775), so verabsolutiert man den Mythos und vergißt seinen Gleichnischarakter. Herrigel hat das als „den Versuch einer aufklärerischen Wirklichkeits-Bemächtigung" bezeichnet (Christliche Besinnung heute, 1938, Nr. 7/8, S. 99). Wenn S. „von der Hebung, Hegung, Pflegung charismatischen Menschentums" spricht (706), wenn er sagt, daß „wir um neue charismatische Wesenheitsbegnadung und Adelung ringen müssen" (706), dann nimmt er den gebrochenen Mythos für einen ungebrochenen, stationisiert damit zugleich die Souveränität Gottes und bricht damit seine eigene Heimsuchungstheorie selbst am entscheidenden Punkte. Der Mythos verklärt die gefallene Schöpfung, ja er erklärt als Offenbarung das, was unter dem Gerichtswort der Offenbarung steht. Allerdings kann die Offenbarung Gottes nur in der Leiblichkeit geschehen, und zwar so, daß das, was der erlösten und gefallenen Schöpfung angehört, Ereignis wird, an dem die Offenbarung sichtbar wird. Gewiß weist auch die gefallene Schöpfung über sich selbst hinaus auf die Verheißung, die über sie durch die Offenbarung ausgesprochen worden ist, der Nomos weist auf das, was sein soll, der Logos auf das Gül-

tige hin, aber der Mythos erklärt den Hinweischarakter selbst schon für die Antwort. Der Mythos ist eine in sich selbst sinnvolle, selbst geschaffene Wirklichkeit, das Bewußtsein, daß sich an Stelle des Glaubens seine eigene Religion schafft. Soweit der Mythos als Dogma verstanden wird, ist er ja als in sich selbst Sinn tragender Mythos schon überwunden und nur die mythische Substanz übriggeblieben. Sobald er aber selbst den Charakter des Göttlichen annimmt, bezeichnet er das Jenseitige als Teil des Diesseitigen, nämlich als Hilfsgedanke, Trostkonstruktion, Ermutigungsvorstellung. Der ungebrochene Mythos schließt das Seinsjenseitige in das Seiende ein, Gottesanschauung und Weltanschauung liegen ineinander. Eine geschichtliche Erkenntnis wird mit dem Charakter des göttlichen Gebots, der durch Gott gestellten Entscheidung verbrämt. Wenn es gilt „das seinshaft heroische Segensmenschentum zu schaffen" (676 f.), wenn es um die Erneuerung der altabendländischen Gewissensbildung, um die „Wiederbelebung der Pestalozzischen christlich bildenden Volksphilosophie" geht, dann handelt es sich, wie vor allem bei S.s Verselbständigung des Michaelsmythos zu sehen ist [1]), um eine Mythologie, in der die echte Verbindung von Gemeinschaft und Religion, die das Dogma als wissenschaftlich gebrochener Mythos darstellt, romantisch wieder ungebrochen und damit unecht und unwahrhaftig wiederhergestellt werden soll. Karl Mensing hat (Christl. Welt 1938, 272) richtig bemerkt, daß S., anstatt von der Schriftbetrachtung auszugehen, von Johannes, dem Theologen der Weltkatastrophen, ausgegangen ist, daß darum Michael für ihn zum Träger von Gottes Ehre und nicht zum Zeugen von Gottes Liebe geworden ist, ja daß Michael Christus überschattet hat.

d) Ganz folgerichtig ergibt sich dann aber auch, daß die Heimsuchungslehre dadurch wesentlich verändert wird, daß die „Bezeugung des Hl. Geistes" in der christlich bildenden Volksgeistigkeit eine Vergegenständlichung des Hl. Geistes selbst bedeutet. Nicht umsonst wird daher von dem „vorchristlichen Lebensrealismus des Märchens" (753) gesprochen. Diese Frage bleibt gerade auch deshalb offen, weil S. selbst von dem „Paradox der geistigen Wirklichkeit des Menschen"

---

1) Vgl. den Bericht über die Gefallenen aus dem Dome zu Speyer (195).

weiß (566), ohne sich selbst dem eigentlichen Paradoxon zu unterstellen. Der Zauber der Darstellung S.s liegt gerade mit in dieser theologischen und philosophischen Unangefochtenheit, die sein Werk über eine rein wissenschaftliche Arbeit hinaushebt zu einer weltanschaulichen Verkündigung. Man wird S. nicht dann gerecht werden, wenn man die unausgeglichenen Voraussetzungen seines Werkes analysiert, dem sein eigener umfassender Anspruch zum Verhängnis zu werden droht, sondern wenn man ihn als einen Volkserzieher aus glaubender Erkenntnis versteht.

e) S. weiß zwar um den Unterschied zwischen dem Glauben an Jesus Christus und christlicher Gläubigkeit (757). Aber bereits auf den folgenden Seiten wird dann „eine seelische Grundhaltung und gesteigerte Wachsamkeit" gefordert, durch die die Haltung der Kultuspädagogik und eine neue Geistigkeit entsteht (763). Es ist sicher richtig, daß *das* heutige Problem das des Geistes ist (540 ff.), aber die Wiedererweckung eines „volksgeistigen Glaubenslebens" als die Besinnung auf die Zeichen der Zeit ist ja zugleich schon Deutung der Zeit. Gläubige Deutung der Zeit ist es ferner auch, wenn gefordert werden kann, „daß dem Volke Persönlichkeiten erweckt werden müssen durch die Sendung urdeutsch-christlichen Kultusministeriums" (777). Was will es besagen, daß S. mit seiner Kritik bei dem in sich selbst schwingenden Geist einsetzt, aber das ganze Problem immer wieder verkürzt auf das der Abwehr rationaler Gläubigkeit (543)? Der gläubige Christ sieht in dem ihm widerfahrenen Geschehen eine segensvolle oder strafende Heimsuchung Gottes. Die Christenheit antwortet dem Handeln Gottes mit ihr durch ihren Glauben an das vernommene Wort Gottes. Sie nimmt die göttliche Heimsuchung gehorsam hin. Aber solche gläubige Deutung der Zeit, solches Stehen in der Segenswirklichkeit oder „Ausrichtung an der sachlichen Haltung preußisch-christlichen Dienstes am ‚Kultus' christlich-deutschen Menschentums" (776) ist doch etwas ganz anderes als der Glaube an Jesus Christus. Solche gläubige Deutung gehört doch mit zu dem weltlichen Stande des Christen. Mythosbildung ist irdisches Geschäft des Christen. Der Glaube an Jesus Christus ist aber Grund und Grenze, Urgrund und Abgrund dieser Gläubigkeit selbst. Mythosgläubigkeit ist nicht Glaube. —

Alle diese Fragezeichen machen die Bedeutung des Buches klar und unterstreichen, wie ernst und nötig die Auseinandersetzung mit ihm ist [1]).

Selbstanzeige.

Horst Stephan, Geschichte der evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus. Berlin, A. Töpelmann 1938. (Sammlung Töpelmann, Die Theologie im Abriß, Band 9.) 358 S. RM. 6.80, geb. RM. 7.80.

Der erste Abschnitt der theologischen Nachkriegsentwicklung ist mit der Einheit der „Dialektischen Theologie" zu Ende. Darum beginnt jetzt — unbeschadet der in der Nachkriegszeit vollzogenen Vertiefung und Zurechtrückung des theologischen Fragens — notwendig die Rückbesinnung auf das vorhergehende Ringen der Theologie. Dieser Rückbesinnung möchte mein Buch dienen, indem es die wichtigsten Stoffe darbietet und zum Verständnis anleitet. Ich habe aus den Quellen heraus zu zeigen versucht, welches die wirklichen Anliegen, Fragen und Antworten, aber auch die individuellen und zeitgeschichtlichen Bedingtheiten der Theologen gewesen sind, die seit 1½ Jahrhunderten um das rechte Verständnis des christlichen Glaubens sich gemüht, gestritten — und stellvertretend gelitten haben. Immer aufs neue enthüllte sich mir dabei auf den verschiedensten Seiten ein Reichtum, der die Arbeit zur Freude machte. Ich möchte hörbereite Leser überzeugen, daß die Beseitigung so mancher Übermalungen

---

1) Vgl. May, Evang. Diaspora, 1938, S. 188. — Während der Drucklegung dieser Anzeige erschien Walter Künneths klare Abwehr von S.s Geschichtsspekulation (Junge Kirche H. 15, S. 616 ff.). Künneths Hinweis, daß S.s Werk vorreformatorische Romantik und damit Zurücksinken in eine erledigte Apologetik sei, kann dahin erweitert werden, daß der eigentliche Widerspruch bei S. darin liegt, daß er den christlichen Glauben als geschichtliche Erscheinung nach seiner Bedeutung beschrieben und daher gerechtfertigt zu haben meint. Dieser Irrtum entspricht der S.schen Voraussetzung, daß es sich beim Mythos nicht um eine im Symbol wahrnehmbare Darstellung des Jenseitigen handle, sondern um die Diesseitsbewährung des Göttlichen. Echter Mythos als Hinweis auf die Transzendenz des Geschichtlichen ist kein Widerspruch zur christlichen Wahrheit, wird es aber, wenn er zum Darstellungs- und Deutungsprinzip gemacht wird und damit seine unbedingt sinngebende Bedeutung verliert. S.s Geschichtsdeutung steht im Widerspruch zum christlichen Glauben, sofern sie Wahrheit und Erscheinungsweise des christlichen Glaubens gleichsetzt.

der Geschichte, die durch Parteitendenz, durch Ressentiment und notgeborene Sehnsucht nach Prügelknaben geschaffen wurden, sich nicht nur historisch, sondern auch sachlich lohnt. Die jungen Geschlechter werden — ohne wirkliche Fortschritte ihrer Zeit preiszugeben — vieles neu lernen müssen, was während der letzten Jahrzehnte vergessen worden ist. In diesem Sinn darf ich auch als ein Ziel meines Buches bezeichnen: die Einheitlichkeit der auf neuzeitlichem Boden notwendigen theologischen Selbstbesinnung zum Bewußtsein zu bringen. Daß es sich dabei immer wieder um dieselben Fragen, Gefahren, Gegensätze handelt und daß man deshalb die Arbeit der großen Vorgänger nicht ungestraft vergißt, dürften die Angriffe und Schwierigkeiten unserer Tage auch dem Blinden deutlich machen. Für das Verständnis meiner überaus knappen Darstellung habe ich eine Bitte: daß man nicht wie in einem Nachschlagebuch die leider sehr zahlreichen Einzelheiten gesondert, sondern im Zusammenhang des Ganzen betrachtet; nur so kann Mißdeutung verhütet und die beabsichtigte Hilfe wirklich geleistet werden.

Abgesehen von Einleitung und Schluß, in denen die leitenden Gesichtspunkte angedeutet werden, gliedert das Ganze sich in fünf Abschnitte: I. Vorbereitung und Vorfrühling neuer Theologie im Zusammenhang des Deutschen Idealismus (1. Die Lage um 1770, 2. Religion und Theologie des Frühidealismus, 3. Entwicklung der Frömmigkeit im Hochidealismus, 4. Theologische Ansätze des alten Herder und des jungen Schleiermacher); II. Die ersten fachtheologischen Neubildungen (1. Rationalismus und Supranaturalismus, 2. Spekulative Theologie, 3. De Wette, 4. Schleiermachers Theologie, 5. Erweckungstheologie); III. Die theologischen Richtungen (1. Der geschichtliche Hintergrund, 2. Wandlungen der Frömmigkeit, 3. Allgemeine Züge: die Richtungen; Altes Testament, Kirchengeschichte, 4. Die freie Theologie, 5. Die restaurative Theologie, 6. Die Vermittlungstheologie); IV. Von Ritschl bis zum Weltkrieg (1. Der geschichtliche Hintergrund, 2. A. Ritschl, 3. Die Entwicklungshöhe der historischen Theologie, 4. Auswirkung im Richtungsstreit, 5. Neue Ansätze: Religionsgeschichte, Religionspsychologie, Troeltsch; 6. Die Lage um 1914); V. Die Nachkriegstheologie (1. Der geschichtliche Hintergrund, 2. Der theologische Umbruch, 3. Historische Selbstbesinnung, 4. Systematische Selbstbesinnung). — Die sechsundzwanzig beigegebenen Bilder wollen die wichtigsten der behandelten Theologen (mit Ausschluß aller lebenden) noch eindrücklicher vor Augen führen, als das Wort es vermag.

Stephan.

Besprechung.

Karl Heim, Jesus der Weltvollender. Der Glaube an die Versöhnung und Weltverwandlung. Berlin, Furcheverlag 1937. 272 S. RM. 4.80, geb. RM. 5.80 und 7.80. (Zugleich Band 3 des Werkes „Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart". Für die Subskribenten ermäßigt sich der Preis um 15%.)

Das Buch versucht, „den Gesamtinhalt des Christusglaubens zusammenzufassen, der überall dort bezeugt wurde, wo Menschen dadurch innerlich befreit und umgewandelt worden sind". Es führt — in Zusammenhang mit dem 2. B. „Jesus der Herr" — inhaltlich auf die Höhe dessen, was das 4bändige Gesamtwerk darstellen will. Nach Vollendung des 4. B.s wird die ZThK eine umfassende Würdigung bringen. Aber gerade auf den vorliegenden Band sei schon jetzt hingewiesen. Er führt tief in die religiöse Auseinandersetzung unserer Zeit hinein, so daß er auf die edelste Art apologetisch wirkt, und zeigt die Darstellungskunst des Verfassers auf einer Höhe, die das Lesen zur Freude macht. Inhaltlich deutet schon der Titel die besondere Wendung an, die Heim dem Verständnis des Werkes Jesu Christi gibt. Es kommt ihm nicht nur auf die so viel verhandelte Versöhnung an, sondern darüber hinaus auf „die ganze Auseinandersetzung mit der gottfeindlichen Macht. Dann kann der Sieg über den Todfeind Gottes nicht bloß als Nebenerfolg am Rande der Versöhnungslehre erscheinen, wie das in der Orthodoxie und auch bei den meisten positiven Theologen der neueren Zeit, wie Kähler oder Schlatter oder Althaus, der Fall ist, sondern dieser letzte Zielpunkt des Kampfes Jesu muß dem ganzen Verständnis des Kreuzes seinen zentralen Inhalt geben" (S. 93). Gerade damit möchte Heim biblischer Theologe sein. Er täuscht dabei nicht über die Schwierigkeiten hinweg, die der biblischen Satansgestalt eigen sind: Auflehnung wider Gott und doch Alleinwirksamkeit Gottes auch im Teufel (Luther: „Gottes Teufel", S. 95, 127). Er meidet auch alle Spekulationen über die durch Christi Sieg herbeizuführende Weltvollendung, etwa über 1. Kor. 15, 28. „Wir können wohl sagen, was das Neue, das Gott schafft, nicht ist. Wir können aber nicht sagen, was es ist. Wir müssen nicht nur glauben, ohne zu schauen, sondern auch, ohne das Geglaubte vorstellen zu können" (S. 224). So verfällt Heim trotz weitgehender Aufnahme biblischen Denkens doch auch in der Eschatologie nicht dem eigentlichen Biblizismus. Freilich wird man über die Grenze nicht immer mit ihm einverstanden sein. Zieht man den Strich zwischen Weltbild und Christusglauben schärfer als er, so wird man viele Gedanken, die ihm von der Bibel her als notwendig erscheinen, trotz ihrer biblischen Verankerung der kritischen Besinnung des Glaubens preisgeben müssen. Stephan.

Wesen und Grenze der theologischen Hermeneutik.

Von Dozent Lic. Dr. Werner Schultz in Kiel.

Ziel der nachfolgenden Untersuchung ist eine Analyse der Wesensstrukturen des persönlichen Verstehens: also des Verstehens zwischen Personen, auf das letztlich als seine Grundform auch das Verstehen aller geistigen Bedeutungszusammenhänge zurückgeht. Die Frage, die wir zu beantworten suchen und die im Mittelpunkt des modernen geistigen Ringens steht, lautet also: Wie ist ein Verstehen zwischen Personen, die sich gegenüberstehen, zwischen fremdem Du und eigenem Ich möglich? Es gibt ein natürliches Verstehen zwischen Mensch und Mensch, das einfach mit dem natürlichen Mensch-Sein gegeben ist. Auf diesem schlichten, unmittelbaren Verstehen gründet alle ursprüngliche Kommunikation zwischen Menschen. Dies Verstehen will nicht einzelne psychische Akte erfassen, nicht einzelne Mienen und Gebärden deuten oder auslegen. An ihm wird bereits die Hauptintention des Verstehens überhaupt sichtbar: es ist auf den ganzen Menschen, auf das Wesen Mensch in seinem So-Sein, in seiner Einmaligkeit und Einzigkeit gerichtet. Aber schon bei diesem Verstehen werden unüberwindliche Grenzen sichtbar. Die alltägliche Erfahrung zeigt, wie dies naive Verstehen immer wieder an dem Wesen vorbeisieht, wie es den Schein für echtes Sein nimmt, wie es an der Oberfläche haften bleibt, statt in die Tiefe zu dringen, wie das fremde Du ihm ganz oder teilweise verschlossen bleibt. Scheler hat richtig gezeigt, wie dies Verstehen auf Sympathiegefühlen beruht, wie von den Graden und Stufen der Sympathie die auf- und absteigende Linie der Entwicklung dieses Verstehens abhängig ist. Er hat es mit Sicherheit erwiesen, daß das Verstehen fremder Personen

auf der Personliebe beruht, daß das Verstehen in der Liebe fundiert ist [1]). Man weiß aber heute ebenso sicher, daß diese natürliche Liebe ihre bestimmte Grenze an dem Ich selbst hat, welches versteht, daß sie nie ganz von diesem Ich loskommt, daß sie immer wieder versucht ist, vom Ich aus das fremde Du zu sehen, bzw. das Ich in das Du hineinzusehen, daß daher auch dies Verstehen immer ichgebunden und daher begrenzt bleibt. Diese Grenzen des natürlichen Verstehens bleiben selbst noch bei ganz großen Persönlichkeiten sichtbar, ja sie scheinen bei ihnen noch schärfer hervorzutreten. Goethe sah die Menschen, die er zu verstehen suchte, vorwiegend von sich aus. Andere, die ihm äußerlich betrachtet ebenso nahestanden, wie etwa Beethoven oder Kleist, verstand er überhaupt nicht [2]).

Eine theoretische Durchleuchtung und Vertiefung dieses Verstehens gibt es im strengen Sinne erst seit der Begründung der Geschichtswissenschaften, seitdem die Frage auftauchte, wie geschichtliches Sein verstehbar ist. Eine intensive Besinnung auf diese ungemein wichtige Betätigung des Menschen setzt eigentlich erst ein mit dem Idealismus der deutschen Klassik und Romantik. Joachim Wach hat die verdienstvolle Aufgabe ausgeführt und es unternommen, die Entwicklung der Besinnung des Verstehens innerhalb der Philosophie, Theologie und Geschichtswissenschaft von Fr. Ast bis zur Gegenwart zu beschreiben. („Das Verstehen" I, 1926; II, 1929; III, 1933.) Ohne Frage liegt der bisherige Höhepunkt der Entwicklung des philosophischen Verstehens bei W. Dilthey und seinem Schüler E. Spranger. Dilthey sah zuerst die grundlegende Bedeutung des Verstehens für den Aufbau der Geisteswissenschaften und hat mit einzig dastehender Feinheit die innere Form desselben zu bestimmen gesucht. E. Spranger hat es unternommen, die Arbeit Diltheys noch strenger philosophisch zu begründen und zu klären. Das Resultat dieser Arbeit, die durch Schelers erwähnte Schrift eine wichtige Bereicherung erfuhr, geben wir vorerst in den Grundzügen wieder.

Das Verstehen gründet sich zunächst im Leben und der Lebenserfahrung. Leben erfaßt hier Leben. Dabei bedeutet Leben keinen bio-

---

1) M. Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 1923², 19.

2) Vgl. meine Abhandlung: Die Charakterologie des großen Menschen in den Gesprächen Goethes mit Eckermann, Goethe-Jahrbuch 1931.

logischen, naturhaften Zusammenhang. Vielmehr besteht das Leben „in der Wechselwirkung der Lebenseinheiten", bezeichnet es den Zusammenhang „der unter den Bedingungen der äußeren Welt bestehenden Wechselwirkungen zwischen Personen" (Dilthey, Ges. Schr. VII, 228). „Der Inbegriff dessen, was uns im Erleben und Verstehen aufgeht, ist das Leben als ein das menschliche Geschlecht umfassender Zusammenhang" (a. a. O. 131). Dies Leben, das vor allen Abstraktionen des Erkennens da ist, das eine rätselhafte Tiefe in sich birgt, ist der Ausgangspunkt und Quellgrund des Verstehens, von dem aus es immer neue Säfte in sich einsaugt. Mit dem Leben eng verbunden ist die Lebenserfahrung als erste, noch vor dem theoretischen Erkennen liegende Erhellung des Lebens. Es ist noch lange nicht genug gewürdigt worden, wie ungemein bedeutsam die Einführung dieses Zusammenhangs durch Dilthey in die geisteswissenschaftliche Grundlegung gewesen ist. Dieser Begriff bedeutet die eigentlich selbstverständliche, aber wegen ihrer Selbstverständlichkeit vor Dilthey nicht gesehene Wahrheit, daß alle Begriffe der Geisteswissenschaften ohne Fundierung in der Lebenserfahrung hohl und leer sind, daß je tiefer diese Begriffe in der Lebenserfahrung gegründet sind, um so erfüllter, echter, lebendiger, wahrer ihr Gehalt ist. „Lebenserfahrung ist die wachsende Besinnung und Reflexion über das Leben." „Den Zusammenhang von Vorgängen, in dem wir die Lebenswerte und die Werte der Dinge erproben, nenne ich Lebenserfahrung" (V, 374, 408). Darum konnte Dilthey sagen, daß große Leistungen der Menschen in den Geisteswissenschaften nicht von der Stärke der Intelligenz ausgehen, sondern von der „Mächtigkeit des persönlichen Lebens" (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883, 43). Leben wird zum Maßstab, zur Norm. Auch das Subjekt des Verstehens muß teilhaben an diesem Leben, das sich in Raum und Zeit unendlich entwickelt und immer neu gestaltet. Es darf nicht jenseits von Raum und Zeit in einer absoluten, schattenhaften Abstraktheit wie bei Kant fundiert sein. Es muß selbst geschichtliches Wesen sein, um geschichtliche Wesen zu verstehen. Es muß der „ganze Mensch" sein, „dies wollend fühlend vorstellende Wesen" in der „Totalität seiner Gemütskräfte". „In diesem Erleben und Verstehen ist die Totalität unserer Seelenkräfte wirksam."

Der Akt des Verstehens selbst aber verläuft dergestalt, daß dies Subjekt aus der Fülle eigener Erlebnisse „durch eine Transposition“ in die fremden Lebensäußerungen eindringt. Wir verstehen alle Tiefen und Abgründe des Menschlichen, weil wir selbst alle Leidenschaften, Schmerzen und Schicksale des Menschenlebens in uns erleben (V, 206). Rankes Wunsch, das Selbst auszulöschen, um die Dinge zu sehen, „wie sie gewesen sind“, ist unerfüllbar. Scheler vorwegnehmend bemerkt Dilthey: „Auch das Verstehen ist von dem Maß der Sympathie abhängig, und ganz unsympathische Menschen verstehen wir überhaupt nicht mehr“ (V, 277). Im Verstehen werden wir der Gemeinsamkeit inne, die zwischen den Individuen besteht. Es ist ein Sichhineinversetzen in einen Menschen und beruht auf einer „besonderen persönlichen Genialität“. Es ist ein lebendig künstlerischer Prozeß, ein Nacherleben, dem eine „Hingebung“ des Ich an das Du zugrunde liegt. Möglich aber ist es dadurch, daß das Leben der Individuen von dem „objektiven Geist“, der allen Lebensäußerungen zugrunde liegt, getragen wird. Darum weil jede Individualität nur Ausdruck des einen objektiven Geistes ist, weil alle Gestalten des universellen Lebens nur seine Manifestation sind, darum verstehen wir. Darum kann aber auch alles Verstehen nur „ein Wiederfinden des Ich im Du“ (VII, 191) sein. Gleiches wird nur von Gleichem verstanden. Die Voraussetzung des Satzes: „Wir verstehen nur durch Liebe“ (VI, 74) ist: Wir können nur lieben, was unserm eigenen Wesen irgendwie entspricht.

Es wird aus diesen kurzen Ausführungen deutlich, daß Dilthey das Problem des Fremd-Verstehens nur auf religiös metaphysischer Grundlage lösen kann. „Der objektive Geist und die Kraft des Individuums bestimmen zusammen die geistige Welt“ (VII, 213). Es ist eine mystisch-pantheistische Religiosität, in der die Möglichkeit des Verstehens fundiert ist. Es ist das Lebensgefühl der deutschen Klassik und Romantik, das den Menschen als Teil und Darstellung eines unendlichen Universums erlebt, das darum weiß, daß der Mensch in seiner „letzten Tiefe“ mit dem Unbedingten zu einer mystischen Einheit verbunden ist: „Das Erlebnis des Ich, das sich eins fühlt mit dem unendlichen Zusammenhang der Dinge, mit dem allgemeinen Geist, mit der Seele der Natur ...“ (VI, 295). Ebenso weist Spran-

ger auf den „religiösen Zug" alles Verstehens hin, „insofern es sich immer auf den ganzen Menschen bezieht und eigentlich erst in der Totalität der Weltumstände seine letzte Erfüllung fände". „Wir verstehen uns in Gott" (Lebensformen 1922, 373). Die Weltanschauungsmotive sind hier dieselben wie bei Dilthey. In dieselbe Richtung weisen auch die brieflichen Bemerkungen des Grafen Yorck an Dilthey, daß ebenso wahr wie das Bibelwort: „Wenn ihr stille wäret, so würdet ihr stark sein" seine Variante sei: wenn ihr stille seid, so werdet ihr vernehmen, d. h. verstehen [1]).

Trotzdem endet diese Form des philosophischen Verstehens in einem relativen Irrationalismus. Das Streben nach Objektivität des Verstehens muß ewig unvollendet bleiben, weil es kein voraussetzungsloses Verstehen gibt, und weil die „letzte Tiefe" im Menschen und in der Welt eine unendliche ist. Das große Geheimnis, in dem wir leben, läßt nur Grade und Stufen des Verstehens zu. „Wir sind zufrieden, am Ende eines langen Lebens vielfache Gänge wissenschaftlicher Untersuchung angebohrt zu haben, die in die Tiefe der Dinge führen; wir sind zufrieden, auf der Wanderschaft zu sterben" (Dilthey, Ges. Schr. V, XIV). Hinzu kommt die Schwierigkeit, auf die ich bereits in einem anderen Zusammenhang [2]) hingewiesen habe: auf der Grundlage des universalen Pantheismus ist ein Fremd-Verstehen im strengen Sinne nicht erklärlich. Verstehen in diesem Sinne kann immer nur ein Wiederfinden des Ich im Du sein, nicht ein Erfassen des Du in seinem eigentlichen So-Sein und seiner Andersheit. Man wird entgegnen, daß gerade Dilthey es verstanden hat, mit seltener Feinheit in die Tiefe fremder Individualität hineinzudringen. Das kann nicht bestritten werden. Aber grundsätzlich war es doch so, daß er aus seinem eigenen Leben der vergangenen Gestalt Leben und Atem gab, und daß ihm dies nur soweit gelang, als die fremde Gestalt irgendwie zu dem Umkreis seines Lebens gehörte. Zugrunde liegt doch dieser Form des Verstehens die Ansicht der Transzendentalphilosophie Schellings und Hegels von dem Sichselbstfinden des denkenden Geistes, dieselbe metaphysische Einstellung, die auch der Hermeneutik

1) Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877—1897, 1923, 26.

2) Über die Aufgabe einer theol. existentialen Anthropologie, ZThK 1933.

Schleiermachers zugrunde liegt. Das dem Subjekt des Verstehens eigentlich Fremde aber ist schlechthin unverstehbar. So urteilt Dilthey von dem religiösen Vorgang in Luther und seiner Zeit, „daß er jenseits jeder Erlebnismöglichkeit für einen Menschen unserer Tage liegt" (VII, 215 f.).

Ein letzter Versuch, das Verstehen philosophisch zu begründen, ist von *Heidegger* gemacht worden. Verstehen ist ihm ein „fundamentales Existenzial" des Daseins. Dasein ist im Unterschied von allem Sein des Zuhandenen ein Sein, das sich selbst versteht, das im Verstehen sich selbst erschließt, sich entwirft auf seine eigentliche Möglichkeit, frei wird für diese Möglichkeit. Während das uneigentliche Verstehen sich auf das Besorgbare, Tunliche, Dringliche, Unumgängliche der Geschäfte der alltäglichen Beschäftigung entwirft, erschließt das eigentliche Verstehen das Dasein „zu einem Seinkönnen, worum willen je das Dasein existiert" (Sein u. Zeit, 1931, 336). Als Verstehen weiß das Dasein, woran es mit seinem eigenen Seinkönnen ist. Dies Wissen, das vor allem Erkennen und Kennen liegt, insofern es diese erst möglich macht, gehört ursprünglich und wesentlich zum Dasein, ist mit diesem a priori gegeben. Anschauung und Denken sind immer schon abgeleitete Derivate des Verstehens. Das Verstehen ist im entworfenen Seinkönnen selbst ein Existieren, das primär zukünftig gerichtet ist. Durch das Verstehen und dessen Entwurfcharakter erhält die Existenz ihre eigentliche Konstitution als Sein zu seinen eigenen Möglichkeiten. So kommt Heidegger zu der umfassenden Definition: „*Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt.*" Sowohl das uneigentliche wie das eigentliche Verstehen können echt und unecht sein. Das eigentliche Verstehen muß nach dem Gesagten echt sein, wenn es das Dasein wirklich auf seine Eigentlichkeit hin entwirft, seine eigentliche Möglichkeit wirklich sichtbar macht, unecht, wenn es diese verfehlt. Auch auf den schon oft hervorgehobenen Zirkel des Verstehens: daß alle Auslegung schon das Auszulegende verstanden haben muß, geht Heidegger ein. Der Zirkeleinwand macht der existenzialen Interpretation zum Vorwurf, daß sie die Idee der

Existenz und des Seins voraussetze und danach das Dasein interpretiere. Aber dieser Zirkel ist unvermeidlich. Er folgt aus der Grundstruktur der Sorge, wonach das Dasein je schon sich-selbst-vorweg ist. Das Entscheidende sei nicht, aus dem Zirkel herauszukommen, was a priori aussichtslos sei, sondern nach der rechten Weise in ihn hineinzukommen (152 f., 314 ff.). Die Aufgabe sei, sich schon im Ansatz der Daseinsanalyse den vollen Blick auf den notwendigen Zirkel des Daseins zu sichern und „von den Sachen selbst her" sich das wissenschaftliche Thema zu erarbeiten. Aber, so fragen wir, wie ist dies Letztere möglich, da die Sachen selbst immer schon und von vornherein im Blick des Subjekts liegen? Wie kann das Dasein, das immer nur „je meines" ist, also durchaus eine individuelle Grundstruktur hat, im Verstehen als der unmittelbarsten und ursprünglichsten Äußerung seiner selbst zu jenen Sachheiten gelangen? Es ist deutlich, daß das, was diesem Verstehen die entscheidende Richtung gibt, von der es sich nie lösen kann, das Existenzideal ist, von der das Dasein als von einer Urthesis ausgeht, und von der seine Sicht geleitet wird. Ein objektives Verstehen der Wirklichkeit, wie sie an sich ist, ist unmöglich. Auch Heideggers Versuch, das Verstehen — abgesehen von aller religiösen Fundierung — ontologisch zu begründen, ist mißlungen. Alle Vorwürfe, die gegen diesen Versuch von Grisebach, Misch, Heim u. a. erhoben sind, gelten zu Recht.

Die Folge des philosophischen Ringens um das Verstehen ist der völlige Skeptizismus gegen dies menschliche Verhalten, wie er sich bei Grisebach, Gogarten und Bultmann findet. Das Gesamtresultat dieser kritischen Bewegung, die mit aller Energie auf die Erfassung einer rein objektiven Wirklichkeit hinstrebt, ist: das Verstehen ist bei dem Versuch des Ich, das Dasein des Du zu interpretieren, überhaupt auszuschalten. Das Du wird nicht verstanden und soll nicht verstanden werden. „Will ich es verstehen und deuten, so habe ich gerade mit dem Du nichts mehr zu tun, so will ich mit ihm nichts mehr zu tun haben" (Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott, 1926, 72). Gogarten rezipiert das Nichtverstehen, zu dem Grisebach kommt, meint aber dann, daß es ein deutungsloses Erfassen, ein verständnisloses Anerkennen [1]) gäbe, daß die Bindung

1) Vgl. hierzu E. Reisner, Kennen, Erkennen, Anerkennen, 1932.

an das Du deutungslose Wahrheit sei. In der Geschichte als der konkreten Begegnung von Du und Ich gäbe es kein Verstehen, sondern nur ein Anerkennen. Das Zeugnis der Geschichte begegne unmittelbar gegenwärtig mit unbedingtem Anspruch. Alle Deutung sei Verdeutung. Es muß eine „mittel- und mittlerlose Beziehung" zwischen Ich und Du geben. Diese Beziehung ist das deutungslose „Wort", das dann aber nur — nach Aufhebung allen Geschichtsverständnisses — eine abstrakte Idee sein kann, die nun gerade der Subjektivität verfallen ist [1]. „Wort Jesu Christi" hat nichts mehr mit den Worten des historischen Jesu zu tun. An die Stelle eines lebendigen Verstehens kann nur eine eigenwillige, dogmatische Konstruktion treten, die bei Bultmann in dem „gedruckten, vom Himmel gefallenen Buch", in der „nackten Tatsache" des Kreuzes und in dem „metaphysischen" Heilsgeschehen der Predigt in Erscheinung tritt.

Das radikal ablehnende Verhalten gegen jegliches Verstehen kann nur aus der Feststellung der Philosophie und Wissenschaft von der Unmöglichkeit eines objektiven Verstehens und aus dem dialektischen Schema des absoluten Gegensatzes von Gott und Welt erklärt werden. Aber sie darf nicht das letzte Wort sein, da sonst eine Kommunikation zwischen Mensch und Mensch und Mensch und Gott, die doch tatsächlich besteht, überhaupt aufhören würde. Es muß vielmehr versucht werden, das vom Ich ausgehende Verstehen vom reformatorischen Glaubenserlebnis her neu zu begründen, wobei an die Arbeit der philosophischen Besinnung anzuknüpfen ist, der positive Ertrag dieser Arbeit weiterzuführen ist, andererseits ihre Grenzen sichtbar zu machen sind. Diese Grenzen scheinen mir in zwei Versäumnissen zu bestehen: 1. Es ist unterlassen worden, den Aufbau des Subjekts des Verstehens in seinen wirklichen Strukturen zu bestimmen. 2. Es ist wohl gesehen, daß Liebe der Grundakt des Verstehens ist. Aber es ist versäumt worden, zu fragen, worin das Wesen der Liebe besteht, die ein Verstehen ermöglicht.

Wir wenden uns zunächst zur Bestimmung des Subjekts als Trägers des Verstehens. Es war eine geistesgeschichtliche Tat Diltheys, daß er erkannte, daß das Ich der Kantischen Erkenntnistheorie nicht

1) Vgl. hierzu Ernst Neubauer, Die Theologie der „Krisis" und des „Wortes", ZThK 1926.

den Weg zur konkreten Wirklichkeit finden kann. Das intelligible Ich, die transzendentale Apperzeption sind Abstrakta, ohne Leben und Blut, nicht fähig, die Herztöne des lebendigen, gegenständlichen Seins zu erfassen. „Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben" (Einl. in die Geisteswiss. XVIII). Wir zeigten bereits, wie Dilthey das Ich als lebendige Totalität in den großen Zusammenhang von Leben und Lebenserfahrung mitten hineinstellt. Er macht wieder Ernst mit der Erfassung der wirklichen Strukturen des Ich. Er sieht, daß nicht die intellektuellen Kräfte die entscheidenden Elemente des verstehenden Ich sind, daß Leidenschaften, Schmerzen und Schicksale seine Form wesentlich bestimmen, daß „alle Tiefen unseres Wesens" bewegt werden müssen. Er hat die Verflechtung des Ich in das große Rätsel und die unheimliche Dämonie des Lebens unmittelbar erkannt. Aber — und darin liegt die Grenze, die er mit der zu ihm gehörenden Generation teilt — er hat die entscheidende Frage, wie das Ich in diesen Lebenszusammenhängen zur Einheit seines Wesens kommt, nicht beantwortet. Wenn er die Position des Ich wieder in dem geschichtlichen Strom des Lebens mit dem „geheimnisvollen, unergründlichen Antlitz" entdeckte, dann hätte sich ihm um so dringlicher die Problematik der Einheit des verstehenden Ich ergeben müssen. Denn erst wenn das Ich es selbst ist, zu seiner Eigentlichkeit gelangt ist, ist ein Verstehen von ihm aus möglich. Dilthey versucht eine Lösung dieser Problematik, wie gezeigt wurde, mit den Mitteln eines mystischen Pantheismus. Er wendet sich damit zu den metaphysischen Grundlagen der Transzendentalphilosophie zurück, deren Sinn darin besteht, das Ich irgendwie a priori in einem absoluten Sein zu fundieren. Dabei löst er weitgehend das unbedingte Sein von allen rationalen Elementen und zieht es nach dem Vorgang Hegels in die große Bewegung des geistiggeschichtlichen Lebens hinein. Diese Bewegung aber endet für Dilthey in einer unendlichen, geheimnisvollen Tiefe, in die kein Verstehen mehr hinableuchtet. So stark sind die metaphysischen Grundlagen des Deutschen Idealismus entrationalisiert, daß alle Umrisse und Linien des menschlichen Daseins zuletzt in einem mystischen

Dunkel verschwimmen. Das Resultat dieses Vorgangs ist die Feststellung Diltheys: „Wir verstehen uns selbst nicht" (VII, 225). Damit ist eine Lösung der Problematik der Einheit des Ich endgültig aufgegeben.

Die Aufgabe ist, die große Intention Diltheys, die sich ihm in seinem Ringen um eine Begründung der Geisteswissenschaften ergab: das Ich als lebendige Totalität zu verstehen, aus ihrem noch-Befangensein in idealistischen Kategorien zu lösen, zu vertiefen und weiterzuführen. Dabei ist es als notwendige Folgerung aus den Analysen Diltheys selbst zu beachten, daß das Ich keineswegs ohne weiteres eine Totalität, d. h. eine in sich geschlossene Ganzheit und Einheit darstellt. Daran wird es durch die grundsätzliche Rätselhaftigkeit, durch die „Schmerzen und Schicksale" des Lebens, von dem es ein Teil ist, gehindert. Die Gegensätzlichkeiten von Leben und Tod, von Freiheit und Notwendigkeit, von Klarheit und Rätsel, von Endlichkeit und Unendlichkeit erweisen sich als so stark, daß das Ich in seinem natürlichen Sein sie nicht zur Einheit gestalten kann. Hinzu tritt eine Gegensätzlichkeit, die im Brennpunkt des Verstehens liegt, und die Dilthey nicht gesehen hat: der Gegensatz von Gut und Böse. Es ist eigenartig zu beobachten, wie nicht eine der vielen Theorien des Verstehens auf idealistischer Grundlage diese tiefste Problematik des menschlichen Daseins ergreift. Die Ursache dafür muß im Gefüge der idealistischen Grundkonzeption selber liegen. Das leitende Motiv dieses Gefüges ist das der Autonomie der sittlichen Persönlichkeit. Der Wille ist dann frei, wenn er dem Gesetz, das er sich selbst gibt, um des Gesetzes wegen gehorcht. Wird dieser Gedanke festgehalten und wird in dem autonomen Willen die Grundlage der sittlichen Persönlichkeit gesehen, dann muß das Böse notwendig in eine periphere Schicht des menschlichen Seins abgedrängt werden. So kommt Kant in seiner Stellungnahme zu dem radikal-Bösen, die als die ernsteste Auseinandersetzung mit diesem Problem innerhalb des Deutschen Idealismus angesehen werden muß, zu der charakteristischen Schlußfolgerung: „Wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können" [1]). Das moralische Gesetz, das intelligible

1) Kant, Religion innerhalb d. Grenzen d. bloßen Vernunft, (Reclam) S. 53.

Ich, der autonome Wille, wodurch die jenseits der Erscheinungswelt liegende Wesensschicht des menschlichen Seins konstituiert wird, ist des Bösen, das nur in diese Erscheinungswelt gehört, schlechthin mächtig. Wird umgekehrt Ernst gemacht mit dem bösen Verhalten des Menschen, wird in ihm eine Wirklichkeit gesehen, der der Mensch von sich aus nicht mächtig werden kann, weil er ihr — ungeachtet einzelner guter Taten — mit seinem ganzen Wesen verfallen ist, dann ist der Gedanke der Autonomie der Persönlichkeit durchbrochen und praktisch aufgehoben.

Nur auf dieser Grundlage aber kann die Intention Diltheys weitergeführt werden. Es war die Grenze seines Blicks, daß er den Menschen und seine Geschichte nur unter dem Aspekt der „transzendentalen Theologie" sah, deren Sinn sich „in dem großen Bewußtsein von der schöpferischen und mit dem Unsichtbaren verknüpften Menschennatur" erfüllt, sich gründend auf dem Bewußtsein einer „wesenhaften Einheit göttlicher und menschlicher Dinge" und „dem selbstmächtigen Gefühl von der Würde des Menschen". Aus dieser begrenzten Einstellung heraus, die sich dann bei *Eduard Spranger* wiederfindet, muß man es verstehen, wenn er meint, daß dies religiöse Lebensgefühl, dessen Reich die ganze Geschichte ist, allein die letzte Aufgabe des Christentums erfüllen könne, „die *Religion der ganzen Menschheit* zu werden und *so der Menschheit eine definitive geistige Einheit zu geben*" (II, 109 f., 210, 243, 339 f.). Wir bezweifeln nicht den Wert und die Echtheit dieser Religiosität. Es ist kein anthropozentrischer Subjektivismus gewesen, wie man heute in Unkenntnis der Sachlage oft sagt, der in der Religion der deutschen Mystik, Romantik und des Idealismus Ausdruck gewinnt. Es war echtes, ursprüngliches Erleben eines Unbedingten und Unendlichen. Aber wir müssen bestreiten, daß diese Form der Religiosität in der Lösung der großen Probleme weiterführt, die das Leben uns aufgibt, die es uns gerade heute mit unerhörter Wucht von neuem stellt, besonders in der Lösung der Probleme des Bösen und damit des Verstehens. Die mit dieser Religiosität gegebene begrenzte Blickrichtung hat es doch bei Dilthey bewirkt, daß er das Wesen der Reformation nicht erfaßte. Er leugnet „durchaus, daß der Kern der reformatorischen Religiosität in der Erneuerung

der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben enthalten ist" (II, 211). Die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen und die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben seien dem heutigen Menschen gänzlich fremd, wollten mit unserer Auffassung vom Leben nicht mehr stimmen und könnten nur noch geschichtlich verstanden werden (II, 517). So kommt es, daß er auch in der Reformation nur eine besondere Form der transzendentalen Theologie sieht, daß er sogar Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen nur in diesem Sinne versteht (II, 59). Gerade an diesem Punkt aber hat die neue Besinnung über die Problematik des Verstehens einzusetzen. Sie sieht in der Lehre von der Rechtfertigung mehr als eine bloße Lehre, eine formelhafte Doktrin, ein totes Dogma. Sie sieht in ihr den unmittelbaren Ausdruck einer ursprünglichen Bewegung des menschlichen Daseins selbst. In ihr kommt der wirkliche Sachverhalt unseres Lebens zum Ausdruck, daß wir das Gute wollen, aber das Böse tun müssen, daß das Böse die Selbstsucht ist, der wir wesensmäßig verfallen sind, die den Menschen daran hindert, im eigentlichen Sinne „Er-selbst" zu sein und den Weg zu dem Du zu finden. In dieser Lehre wird das ausgesprochen, was unsere Generation im Kampf mit den großen Realitäten des Lebens von neuem erfährt, daß wir selbst in unserem natürlichen Sein nicht zur Einheit unseres Wesens gelangen, nicht frei sind, daß vielmehr Totalität, Freiheit unseres Ich, ohne die ein Verstehen nicht möglich ist, uns von dem Gott der Gnade und Liebe, dessen wir allein im Glauben gewiß werden, gegeben wird. Wir versuchen die Forderung Rankes, das eigene Selbst auszulöschen, um die Dinge in ihrem Ansich-sein zu sehen, in diesem sittlich religiösen Sinn neu zu verstehen, indem wir sie mit der Erkenntnis Diltheys von der Notwendigkeit der Mächtigkeit des persönlichen Lebens verbinden. Es gilt in der Tat, das Selbst im Sinne der selbstsüchtigen Ichzentriertheit auszulöschen, um zu verstehen. Aber das kann nicht der letzte Akt sein, da ein ichloses Verstehen eine Unmöglichkeit ist. Es gilt dann ein neues Ich zu empfangen, das seine Einheit und Ganzheit von Gott her erhält. Leben und Lebenserfahrung behalten ihre Wichtigkeit für den Akt des Verstehens. Aber sie werden mit einem neuen Sinn erfüllt. Ihre Linien erscheinen schärfer und härter.

Ihre Töne sind dunkler. Leben ist jetzt das Stehen in der Spannung der großen Realitäten von Gut und Böse, von Freiheit und Schicksal, von Leben und Tod. Lebenserfahrung ist das Ringen in dieser Spannung, dessen Ziel ist die Auslöschung des „Selbst“, die Erkenntnis der völligen Ohnmacht und Schwäche und dadurch die Bereitschaft für den Empfang des neuen Ich, das nun ein Verstehen erst ermöglicht. Auch Dilthey kennt ein Verstehen als Sehen sub specie aeterni. Auch Spranger redet von einem Verstehen in Gott. Und Scheler weiß, daß der Mensch erst faßbar und erschaubar wird „unter der Voraussetzung und ‚unter dem Lichte‘ der Idee Gottes“, daß der Mensch nur recht verstanden werden kann als Bewegung und Übergang zum Göttlichen [1]. Aber der universale Pantheismus verhindert es, aus dieser Einstellung die wirklichen Konsequenzen zu ziehen. Erst das Erlebnis von der Rechtfertigung, wie die Reformation es wieder gesehen hat, kann die Frage nach der Möglichkeit des Verstehens beantworten, soweit sie überhaupt beantwortbar ist. Dies Erleben erschließt auch die letzte, nie ganz zu überwindende Problematik der Objektivität des Verstehens, die in der lutherischen Formel „Gerechter und Sünder zugleich“ zum Ausdruck kommt. Diese Formel besagt in unserem Zusammenhang, daß das, was wir Leben und Lebenserfahrung nannten, nie ganz von der neuen, in der Gewißheit der göttlichen Liebe sich gründenden Existenz zu trennen ist. Die Einheit des verstehenden Ich ist keine substantielle, keine stabile Größe. Sie muß immer wieder neu gegeben werden und sie bleibt auch dann noch „geeinte Zwienatur“. Das Pecca fortiter Luthers weist auf die Bejahung von „Leben“ und „Lebenserfahrung“ hin, auf die Bejahung der unteren Schicht der Existenz zugunsten der höheren, daß Glaube in der Spannung beider Existenzformen nur lebt als kämpfender, ringender Dennoch-Glaube. Die Einheit des verstehenden Ich ruht in einer transzendenten Sphäre, aber sie ist ohne Lebenserfahrung, ohne Subjektivität, ohne erfülltes persönliches Leben nicht denkbar. Es sind nur Augenblicke, wo die Einheit völlig im Frieden der göttlichen Liebe ruht, in dem Frieden, von dem die Bibel sagt, daß er höher sei als alle Vernunft. Es sind nur Augenblicke, wo das Ich völlig versteht, weil es sich ganz von dem göttlichen Du verstanden

1) Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1927, 298.

weiß. Als existenzielles Sein bleibt die Einheit des Ich in der Spannung von Subjektivität und göttlicher Gnade, von Sündhaftigkeit und Gerechtigkeit, von Sterben und Leben. Darum weil Glauben nicht Schauen im Sinne absoluter Gotteserkenntnis ist, sondern Wagnis, persönliche Entscheidung, beruhend auf dem Erleben des deus absconditus und deus revelatus ist, darum bleibt auch unser Verstehen des Du ein kämpfendes, das innerhalb unserer irdischen Existenz nie ganz sein Ziel erreicht.

Von hier aus wird der Abstand dieses Verstehens einerseits zu Diltheys Einstellung, andererseits zu dem Verhalten von Heideggers Ontologie und der dialektischen Theologie sichtbar. Ist bei Dilthey das Prinzip der Subjektivität überspannt, dergestalt, daß er zu wenig den transzendenten Hintergrund des verstehenden Ich beachtet, daß er zu wenig die Ohnmacht dieses Ich, von sich aus zu seiner Eigentlichkeit zu kommen, in Rechnung stellt, so wird bei den zuletzt genannten Verhaltungsweisen das Prinzip der Objektivität so autoritativ gestaltet, daß die ursprüngliche Polarität des Verstehens, die wesensgemäß mit ihm verbunden ist, diesem Prinzip geopfert wird. Wenn Heidegger meint, daß im Verstehen das Dasein seiner Seinsweisen gewiß wird, wie sie an sich selbst sind, daß im Verstehen das Sein des Seienden unverdeckt sichtbar wird, daß in diesem Sinne eine unverfälschte Hermeneutik des Daseins möglich ist, so kann er zu dieser konstruktiven Annahme nur unter der Voraussetzung kommen, daß er — nach dem Vorgang Husserls — die Wirklichkeit des verstehenden Ich „in Klammern" setzt, phänomenologisch reduziert. Dadurch aber ist er sinngemäß zur Fiktion der transzendentalen Apperzeption Kants zurückgekehrt, hat die „persönliche Mächtigkeit", die Lebensader des Verstehens ausgeschaltet, deren Bedeutung Dilthey mit Recht hervorhob, und ein lebendiges Verstehen unmöglich gemacht. Völlig analog diesem Vorgang hat die dialektische Theologie die Tendenz verfolgt, die persönliche Erfahrung im Verstehen des Wortes Gottes nach Möglichkeit völlig auszuschalten. Ein Verstehen ihm gegenüber gibt es nicht. Es ist deutungslos wahr. Alles Erleben gilt a priori als subjektiv. Gegenüber dem deus dixit, dem vom Himmel herabgefallenen heiligen Buch, der göttlichen „Ordnung" gibt es nur vorbehaltlose An-

erkennung, „Hörigkeit", verständnislosen Gehorsam. Auch hier wird also das verstehende Ich ausgeschaltet, in Klammern gesetzt, auf einen absoluten Nullpunkt reduziert. Wie aber kann überhaupt von „Wort" Gottes die Rede sein, wenn es absolut außerhalb der Sphäre des Verstehens bleibt? Wort Gottes kann Wort „für mich" im Sinne Luthers, Subjektivität im Sinne Kierkegaards kann Wahrheit nur sein, wenn ich mit der Totalität meiner Existenz verstehend dabei bin. Autorität, Ordnung und Gehorsam sind in der modernen Theologie zu Schlagwörtern geworden, die bei jeder Gelegenheit zumeist ohne nähere Definition gebraucht werden. Man sollte jedoch nicht vergessen, daß gerade das Wort Gehorsam über fast entgegengesetzte Sinnmöglichkeiten verfügt, daß es einen „hörigen" Gehorsam gibt, der unter Ausschaltung jedes subjektiven Wollens in unwahrer, knechtischer Unterwürfigkeit sich der Autorität fügt, und einen freiwilligen Gehorsam, wo im Vorgang des Vertrauens sich der Mensch mit allen Kräften seiner Existenz der göttlichen Liebe beugt. Nur in dieser Form des Gehorsams vollendet sich uns der lutherische Sinn des Rechtfertigungserlebnisses. Nur sie ermöglicht die von uns gezeichnete Dynamik des Verstehens, deren Lebensnerv dagegen in der ersten Form völlig zerschnitten wird. Denn vom Vorgang des Verstehens gilt dasselbe, was mit vollem Recht G. Wobbermin vom Vorgang des Glaubens gesagt hat, daß er „ein Beziehungsverhältnis im eigentlichen Sinne ist, also ein polares Verhältnis, ein Verhältnis mit Pol und Gegenpol, nämlich ein Verhältnis von Person zu Person, ein Ich-Du-Verhältnis im strengsten Sinne des Worts, bei dem alles gerade auf die reale Beziehung des göttlichen Ich zum menschlichen Du und daraufhin dann auch in der umgekehrten Richtung des menschlichen Ich zum göttlichen Du ankommt" [1]).

Dasselbe Beziehungsverhältnis von Subjektivität und Objektivität im Verstehen tritt nun auch in die Erscheinung, wenn wir uns der konkreten Frage der Möglichkeit des Verstehens zuwenden. Die Antwort auf die Frage, wie die Einheit des verstehenden Ich in der Glaubensgewißheit der göttlichen Liebe konstituiert wird, gibt die lebendige Gestalt Jesu Christi in der Ganzheit seines Daseins. Das Wort ward Fleisch, und nur in seinem Fleisch, in seinem

1) G. Wobbermin, Wort Gottes und evangelischer Glaube, 1931, 27.

räumlich-zeitlich-geschichtlichen Dasein verstehen wir das göttliche Du. Auch hier gilt es nicht in Übereifer des Kampfes gegen den Historizismus das Wort von dem geschichtlichen Vorgang zu abstrahieren nach der Methode, die man am philosophischen Idealismus so gern verdammt. Auch hier bedeutet es Aufhebung jedes Verstehens, den real-geschichtlichen Vorgang überhaupt zu streichen, Zusammenhänge wie Jungfrauengeburt und Auferstehung zu idealisieren und zu sagen: das ist Gottes Wort. Vielmehr gilt hier das Wort Diltheys: „Leben erfaßt Leben", d. h. Leben des verstehenden Ich entzündet sich nur an dem konkreten Sein der lebendigen geschichtlichen Gestalt, nicht an einem Abstraktum, nicht an einer geschichtslosen Idee. Alles Verstehen von Worten, Sätzen usw. geht letztlich zurück auf ein Verstehen der lebendigen Gestalt, die aber nur in ihrem raum-zeitlichen Sein faßbar ist. Richtig hat Scheler diesen Sachverhalt ausgesprochen: „Diese verstehende Liebe ist der große Werkmeister und ... der große plastische Bildner, der aus dem Gemenge von empirischen Einzelteilen heraus — gegebenenfalls nur an einer Handlung, ja einer Ausdrucksgeste — die Linien ihres Wertwesens herauszuschauen und herauszuarbeiten vermag ..." (a. a. O. 508). Nur daß wir die passive Haltung in diesem Verstehen stärker betonen in einer dahingehenden Formulierung, daß das Wesen an einer Handlung bzw. Geste aufblitzt, bzw. sich der verstehenden Liebe offenbart.

Aber wird so nicht eine singulare, geschichtliche Tatsache zu einer ewigen Wahrheit umgebildet? Wird so nicht der Satz, der von Lessing endgültig widerlegt wurde, daß zufällige Geschichtswahrheiten je der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten werden können, wieder in sein Recht eingesetzt? Keineswegs. Nicht die singulare Handlung oder Geste ist ja das Wesen, die Gestalt. Jene Einzelheiten gehören durchaus der zeitlich-relativen Sphäre des Daseins an. Sie können das Wesen gegebenenfalls auch mehr verhüllen als aufblitzen lassen. Keine induktive noch deduktive Schlußfolgerung gelangt von der historischen Einzelheit zu der lebendigen Gestalt. Das Verhältnis beider Größen zueinander ist auch kein symbolhaftes. Keinerlei Gesetzlichkeit läßt sich in ihrer Beziehung zueinander aufdecken. Es ist absolut geheimnisvoll, unaussagbar, paradox. Es ist da und

ist nicht da, und es ist „für mich" da und für den andern nicht da. Nur dies läßt sich sagen, daß die Erlösung immer nur von der lebendigen Gestalt ausgeht, daß aber in dem ganzen Vorgang die konkrete Handlung oder Geste ein notwendiges Glied ist, ohne das ein lebendiges Verstehen nicht möglich ist. Hier zeigt sich die dem Verstehen wesentliche Polarität wieder von einer anderen Seite.

Dabei ist aber zugleich das bekannte Zirkelverfahren des Verstehens zu beachten, das auch Dilthey und vor ihm bereits Schleiermacher festgestellt hat, und das auf ein neues, unlösbares Rätsel hindeutet. „Eben daß wir im Bewußtsein von dem Zusammenhang des Ganzen leben, macht uns möglich, einen einzelnen Satz oder eine einzelne Handlung zu verstehen" (Dilthey, V, 172). Hier ergibt sich ein neues Paradox: um mich von der lebendigen Gestalt Jesu Christi im Verstehen ergreifen zu lassen, um im Verstehen dieser Gestalt die Gewißheit von der erbarmenden Liebe Gottes zu erfahren, muß ich von der einzelnen, konkreten Handlung ausgehen, und andererseits kann ich diese Handlung nur verstehen, wenn ich mich vorher von der lebendigen Totalgestalt habe ergreifen lassen. Dieser Zirkel ist unvermeidlich. Man kann nicht aus ihm herausspringen. Man kann sich nur, wie Heidegger (a. a. O. 152 f., 314 ff.) richtig gesehen hat, bewußt in ihn hineinstellen. Er stellt eine paradoxe Einheit dar, die nur theoretisch zerlegt, die in concreto nur als Ganzheit immer wieder von neuem gelebt werden kann, und die darum die polare Struktur des Verstehens nur bestätigt.

Erschließt sich mir aber an einer Handlung oder Geste die lebendige Gestalt Jesu, so sehe ich, daß das Wesen dieser Gestalt die Liebe war, die sich in ihrer göttlichen Fülle an die Menschen hingab, welche in der Not der Wirklichkeit nicht zur Einheit ihres Daseins gelangen, daß sie eine Realisierung der Größe und Majestät der göttlichen Liebe ist. Diese Liebe, die in ihrer unergründlichen Tiefe nie ganz erfaßt wird, hat ihre besondere Form. „Was sie alles in sich birgt und ‚kann', wiefern sie offenkundig geworden und in Ewigkeit voll Heimlichkeit ist, in ihrem Inhalte verständlich heißen darf, darum durchforscht sein will, aber in ihren Formen voller Rätsel bleibt, immer ‚anders' als Menschenliebe — die Bibel spricht nie von *ἔρως*, nur von *ἀγάπη* bei Gott! — beschämend, stärkend, schreckend,

rettend, nicht nach Belieben und doch völlig frei handelnd, dies alles in Einem, das ist durch oder an Jesus Christus ‚das' Thema geworden für die theologische Systematik"[1]. Diese Liebe birgt die Thematik des Verstehens in sich. Wie gezeigt wurde, haben das auch die Theoretiker des philosophischen Verstehens gesehen. Aber sie unterließen es, zu bestimmen, was unter Liebe zu verstehen sei. Sie meinten mit diesem Wort meistens das allgemeine Verhalten einer natürlichen Sympathie. Oder sie identifizierten es mit dem platonischen Eros. Nur bei Dilthey findet sich eine Bemerkung, die an das Wesen der christlichen Caritas erinnert, wenn er darin einmal das tiefste Problem sieht, das die Geschichte uns aufgibt, wie in ihr das Mittel des Fortschreitens die Hingabe an die großen objektiven Zusammenhänge ist: „Sittlichkeit also, denn diese hat eben kein anderes Merkmal als Selbstaufopferung" (Einl. in die Geisteswiss. 129). Wenn sich hier auch der Sinn von „Selbstaufopferung" nicht deckt mit dem, was das Christentum unter diesem Wort meint, so ist hier doch eine analoge Sinnrichtung eingeschlagen, ohne daß diese nun weiter ausgebaut und für eine Theorie des Verstehens fruchtbar gemacht wäre.

Im totalen Gegensatz zu jener anderen Form der Liebe, die in der abendländischen Geistesgeschichte auftaucht, dem platonischen Eros, ist das Subjekt der Caritas die arme zeitliche Existenz, die nicht von sich aus, sondern durch die göttliche Liebe, welche in Jesus Christus offenbar wurde, zur Einheit ihres Seins kommt. Und ihr Objekt ist wieder die Existenz, die in der absoluten Gegensätzlichkeit von Tod und Leben, von Sünde und Gerechtigkeit nicht von sich aus zu ihrer Eigentlichkeit gelangt. Die Bewegung der Caritas aber vom Subjekt zum Objekt ist nicht die in der Schau des Schönen von Stufe zu Stufe emporsteigende Existenz, sondern umgekehrt die Existenz, die in Selbstaufopferung sich dem Du hingibt „bis zum Tode am Kreuz", und die in dieser Bewegung das Du und durch die Hingabe an das Du sich selbst zur vollen, in Gott gegründeten Einheit bringt. Das Wunder, das die lebendige Gestalt Jesu Christi ausstrahlt, ist, daß nur die Caritas den Menschen erlöst, der seinem Wesen nach sonst immer von Gott getrennt bleiben muß.

1) Kattenbusch, Die deutsche ev. Theologie seit Schleiermacher, 1936, 155.

Wenn aber Liebe die innere Bewegung des Verstehens ist, dann kann diese Liebe nicht die natürliche, in der Polarität der Geschlechter verharrende, im Grunde doch nur bei sich selbst bleibende Liebe sein, auch nicht der wieder nur um die eigene Existenzerhöhung rotierende platonische Eros. Dann kann es nur die Caritas sein, durch die das Ich in der Hingabe der eigenen Existenz an das Du den Weg zu dem Du erschließt, dies Du versteht, wobei besonders hervorzuheben ist, daß dieser Weg im letzten Grunde durch das göttliche Du erschlossen wird. Verstehen ist also primär nicht Sache der Menschen, sondern Angelegenheit Gottes. Hat Gott aber sein Ja gesprochen, dann ergeht an den Menschen der Ruf, sich mit der ganzen Existenz an das Du bis zur völligen Selbstaufgabe hinzugeben. Daß diese Aufgabe nie ganz realisiert wird, daß wir nie ganz von unserem eigenen Selbst loskommen, liegt darin, daß wir „Sünder und Gerechte zugleich" bleiben.

Dann gelangt also auch das religiös fundierte Verstehen nicht bis zur letzten Erschließung des Du? Keineswegs! Nicht darum haben wir diese Fundierung versucht, um zu zeigen: das natürliche und das philosophische Verstehen bleiben in Subjektivität verfangen; aber das religiöse Verstehen gelangt zur wahren Objektivität. Das würde den tatsächlichen Zusammenhängen widersprechen. Nur das meinen wir durch diese Fundierung zu erreichen, daß so noch schärfer die Problematik des Verstehens herausgearbeitet, noch tiefer in seine geheimnisvolle Struktur hineingeleuchtet wird, daß klar heraustritt: Verstehen ist kein vorwiegend intellektueller Prozeß, der sich durch denktechnische Mittel gestalten ließe, sondern ein Vorgang, dessen gestaltende Kräfte Sünde und Gnade sind. Sodann meinen wir aber auch gezeigt zu haben, daß eine tiefere Erschließung des fremden Du nur auf dem Wege der Caritas möglich ist, daß also der Grad der Tiefenerfassung von dem Grad der Verwirklichung der Caritas abhängig ist und nur von ihr allein, daß das religiöse Verstehen wirklich ein Weg ist, um die dem Menschen mögliche größte Tiefe des Du zu erreichen und damit auch des Ich.

Es wird nun ganz deutlich, daß es nicht bei mir liegt, den anderen zu verstehen, sondern primär bei dem göttlichen Du, daß die höchste Technik des Wissens, das Kennen aller einzelnen Handlungen und

Gesten des anderen, das ich mir selbst angeeignet habe, noch nicht bedeutet, daß ich ihn verstehe. Ich verstehe das fremde Du erst, wenn mir die Teilhabe an der Ewigkeit der göttlichen Liebe gegeben ist, und wenn ich nun den anderen sehe, nicht wie er in seinem räumlich-zeitlichen Jetztsein ist, sondern wie er in der Eigentlichkeit seiner Möglichkeit — wieder durch die göttliche Gnade — sein soll, wie er ist, wenn Gott ihm seine Liebe geschenkt und ihm dadurch die Einheit seines Wesens gegeben hat. Dies Sehen aber ist kein ästhetisch-kontemplatives Schauen, sondern eben jene existenzielle, freiwillige Selbstaufopferung, von der die Rede war. In den „Taten der Liebe" hat Kierkegaard in der Rede darüber, daß wir die Menschen, wie wir sie sehen, mit ihren Fehlern und Mängeln lieben sollen, das Beispiel des großen Verstehens Jesu angeführt, als Petrus ihn verleugnete. Das Beispiel durchleuchtet in der Tat ungemein hell den Vorgang des Verstehens. Der Höhepunkt dieses Vorgangs liegt in dem Satz: „Der Herr sah Petrus an" (Lk. 22, 61). Er sieht ihn, nicht wie er in dem Augenblick ist, wie er ihn verleugnete: in seiner ganzen jämmerlichen Furchtsamkeit, in seinem sündhaft-feigen Beisichselbstsein, sondern so, wie er in der Gewißheit der göttlichen Liebe zur Eigentlichkeit seines Ich gekommen wäre, mit einem Blick voll verstehender Liebe und Güte. Jesus *kann* ihn so sehen, weil er selbst in der Gewißheit der Liebe des Vaters die Einheit und den Frieden seines Daseins hat. Wäre das nicht der Fall gewesen, dann hätte er Petrus nur verachten, nicht verstehen können. So aber ist sein Sehen ein freiwilliges Sich-selbst-opfern, ein Herniedersteigen im Sinne der Caritas. Unter diesem verstehenden Blick bricht Petrus in seiner zeitlich-wirklichen Existenz zusammen. Denn dieser Blick war Gericht und Gnade zugleich: Gericht, weil er durch diesen Blick die ganze Sündhaftigkeit seines Beisichselbstseins erfuhr, Gnade, weil ihm in diesem Blick der Friede Gottes trotz dieser Sündhaftigkeit gegeben wurde.

Verstehen ist die tiefste Beziehung, die es zwischen Menschen gibt. In dem von uns entwickelten, religiös vertieften Sinne hängt das Sein und Nichtsein des Menschen von dem Verstehen ab. Daß wir andere verstehen, daß wir selbst verstanden werden, ist eine Angelegenheit unserer ganzen Existenz, entscheidet über unser Leben und

Sterben[1]). Und darum ist das Verstehen gleichzeitig das zentrale ethische Problem. Obwohl wir wissen, daß wir ohne das Ja des göttlichen Du nicht verstehen können, wissen wir doch um die Forderung, daß wir verstehen *sollen*. Wir erleben es als *unsere Schuld*, wenn wir *den anderen nicht verstehen*, d. h. bei uns selbst bleiben. Wir wissen es als die ungeheure *Schuld der modernen Gesellschaft*, an der wir alle beteiligt sind, daß sie lediglich ein räumlich-zeitliches Zusammensein von Menschen ist, die lediglich Einzelne sind, nur bei sich sind, voneinander durch Abgründe geschieden sind, nebeneinander herleben, aneinander vorbeileben. „Welten begegnen sich, flüchtig streift Oberfläche an Oberfläche, in der Tiefe bleiben sie unberührt, einsam, und entfernen sich wieder. Oder sie laufen parallel ein Menschenalter und mehr, äußerlich verknüpft, vielleicht gefesselt aneinander, und bleiben einander verschlossen" [2]). Es fehlt die Gemeinschaft, die nur durch ein Verstehen möglich ist, dessen entscheidende Momente Gericht, Gnade und Caritas sind. — Wir wissen es als *Schuld unserer modernen wissenschaftlichen Arbeit*, die sich zur Aufgabe das Verstehen menschlichen Daseins gesetzt hat, daß sie sich in den

---

1) Zugleich entscheidet die Auffassung der theologischen Hermeneutik über die theologische Gesamthaltung des Einzelnen. Bestehen unsere Ausführungen über Wesen und Grenzen der theologischen Hermeneutik zu Recht, dann gibt es keine absolute Theologie als geltungheischendes Haben und Besitzen, sondern nur als immer neues Wagnis, als ein nie ganz Gesichertsein, als ein immer neues Sich-Entscheiden, als ein Nie-ganz-fertig-Sein. Wenn ein Verstehen der letzten Wirklichkeit nur unter der Voraussetzung der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz möglich ist, dann gehört das Nie-fertig-Werden zum Schicksalhaften der theologischen Existenz wie der menschlichen Existenz überhaupt. Dann ist gerade das In-Bewegung-Bleiben das Wesentliche: das nie erlahmende Wiederaufraffen, der nie verzagende Mut der neuen Entscheidung, Prüfung und Selbstbesinnung. Und wenn das Verstehen immer irgendwie ein individuelles ist, sofern der Verstehende gerade in seiner ihm anerschaffenen Einzigartigkeit zur Deutung aufgerufen ist, so kann hier nicht eine äußere Einheit und Gleichheit das Ziel sein, sondern eine innere Verbundenheit bei Anerkennung auch stark divergierender Deutungsformen. Gehört doch zum Gegenstandsbereich der theologischen Hermeneutik nicht nur Christus und die Schrift, sondern jeder Mensch, dessen Verstehen auf Christus gerichtet ist.

2) N. Hartmann, Ethik, 1926, 12.

meisten Fällen erschöpft in der Anhäufung von Tatsachenmaterial, in der technischen Virtuosität begrifflicher Formen und Formeln, in der atomisierenden Betrachtung des Jetzt und Hier. Es fehlt das, was Dilthey einmal in seiner Sprache das Sehen sub specie aeterni nennt. Das Verstehen ist säkularisiert, losgerissen von seinem religiösen Urgrund, verflacht und damit entwirklicht. Darum stoßen auch Versuche, die Problematik des menschlichen Daseins zu lösen wie Individualismus und Kollektivismus auf unüberwindliche Grenzen.

Die Haupttypen der Versöhnungslehre.

Von Professor D. Dr. K. Heim in Tübingen.

In seinem Aufsatz „Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens" (Z. syst. Th. VIII 3, S. 501 ff.), dessen Grundgedanken in seinem noch nicht ins Deutsche übersetzten Werk „Den Kristna Försoningstanken" 1930 noch weiter ausgeführt sind, hat G. Aulén zu einer neuen Besinnung über das Problem angeregt: Was ist die Frage, an der sich die verschiedenen Typen der Versöhnungslehre scheiden? Um was ging es eigentlich in dem großen, durch alle Jahrhunderte der Kirche gehenden Ringen um die richtige dogmatische Formulierung der Botschaft, die der Kirche an die Welt aufgetragen war: „So bitten wir nun an Christi Statt, lasset euch versöhnen mit Gott"? Der entscheidende Gegensatz ist nach Aulén nicht der zwischen der objektiven Versöhnungslehre, wie wir sie in Anselms Satisfaktionslehre haben, und einem subjektiven Versöhnungsgedanken, wie er z. B. in der Ritschlschen Theologie vertreten wurde. Jede Versöhnungslehre ist objektiv und subjektiv zugleich. Der Streitpunkt, an dem die Richtungen auseinandergehen, ist vielmehr die Frage, welchen Charakter der subjektiv-objektive Akt hat, durch den die Versöhnung zustande kommt. Für den „lateinischen Typus", der mit Anselm beginnt, ist die Versöhnung ein Rechtsakt, der auf Grund eines ungebrochenen Rechtsverhältnisses zwischen Gott und Mensch vollzogen wird. Ob der Konflikt mehr in privat-

rechtlicher (Satisfaktion) oder in staatsrechtlicher Form (stellvertretende Strafe) beigelegt wird, ist demgegenüber ein nebensächlicher Unterschied. Für die humanisierende, ethizistische Versöhnungslehre, die mit der Aufklärung einsetzt und dann in starker Abwandlung von Ritschl weitergeführt wird, ist die Versöhnung nicht ein rechtlicher Akt, sondern ein sittlicher Vorgang innerhalb des Menschen, durch den das getrübte Verhältnis zu Gott vom Menschen her wieder hergestellt wird. Von diesen beiden Typen unterscheidet sich gleichermaßen der „klassische Typus" der Versöhnungslehre, den wir im Neuen Testament haben und der dann von Luther noch vertieft wird. Hier ist die Versöhnung weder ein Rechtsvorgang auf Grund eines ungebrochenen Rechtsverhältnisses zwischen Gott und uns, noch eine sittliche Veränderung innerhalb des Menschen, sondern eine rein theozentrische dramatische Kampf- und Siegestat, durch die Gott die Rechtsordnung gerade durchbricht und durch Christus die Mächte des Verderbens überwindet, die „Tyrannen", unter denen die Menschheit gefesselt ist, Tod, Teufel, Gesetz und Zorn, und sich dadurch mit der Welt versöhnt.

Trifft diese Unterscheidung der drei Typen wirklich den entscheidenden Punkt, an dem sich die Geister scheiden? Zwischen der ethizistischen Auffassung des Vorgangs in der Aufklärung und der von ihr beeinflußten Theologie und den beiden andern Typen ist die Grenzlinie klar und unverwischbar. Der Versöhnungsakt gehört beidemal verschiedenen Kategorien an. Er ist das eine Mal ein sittlicher Vorgang im Menschen, das andere Mal ein Rechtsakt oder eine Siegestat Gottes. Aber schwieriger ist die Unterscheidung zwischen dem lateinischen und dem klassischen Typus. Hier bestünde doch nur dann ein grundlegender Gegensatz, wenn man sagen könnte: Nach der lateinischen Auffassung ist die Versöhnung ein R e ch t s a k t, im Neuen Testament dagegen eine reine M a ch t t a t, durch die Gott souverän über alle Rechtsgrundsätze hinwegschreitet und alle objektiven Rechtsordnungen außer Kraft setzt. Das trifft nun aber doch auf das Neue Testament keinesfalls zu. Paulus gebraucht doch immer wieder an den entscheidenden Stellen juristische Begriffe, um die Bedeutung des Todes Jesu auszudrücken. „Gott hat seinen Sohn gesandt ... und die Sünde im Fleische zum Tode verurteilt (*κατέ-*

κρινεν), damit die Rechtsforderung (*δικαίωμα*) des Gesetzes erfüllt werde ..." (Röm. 8, 3 ff.). „So besteht nun denen gegenüber, die in Christus Jesus sind, kein Verdammungsurteil mehr (*κατάκριμα*) zu Recht" (Röm. 8, 1). Auch Luther gebraucht doch immer wieder an entscheidenden Stellen die Worte satisfactio und meritum. Mit seinem Einverständnis steht sogar in dem wichtigen Artikel IV der Augustana „über die Rechtfertigung" der Satz: qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Eine „Genugtuung" ist eben grade keine reine Machttat, durch die der Knoten mit dem Schwert zerhauen wird. Eine Genugtuung setzt vielmehr eine objektive Ordnung voraus, die vorschreibt, was notwendig ist, damit der Konflikt zwischen zwei Personen beigelegt wird und die abgebrochenen Beziehungen wieder aufgenommen werden können.

Die Dreiteilung Auléns scheint also doch nicht das letzte Wort über die Frage zu sein, was der eigentliche Streitpunkt ist, an dem sich die Haupttypen des Versöhnungsgedankens scheiden. Vielleicht führt hier das Gespräch einen Schritt weiter, das Althaus in seinem anregenden und wertvollen Aufsatz „Das Kreuz und der Böse" (Z. syst. Th. XV, 2) mit mir über meinen Entwurf einer Versöhnungslehre führt. Es ist mir gar nicht in erster Linie darum zu tun, in diesem Gespräch recht zu behalten und den Angriff von Althaus gegen meine Formulierungen abzuwehren. Ich möchte zunächst nur den Differenzpunkt herausstellen, der hier zwischen zwei Theologien zutage getreten ist, die beide theologiae crucis sein möchten und im Bekenntnis zum gekreuzigten Christus völlig einig sind. Der Unterschied, der hier sichtbar geworden ist, läßt sich ja offenbar in das Schema von Aulén nicht einordnen. Denn mein Entwurf stellt sich allerdings zunächst auf den Boden des klassischen, neutestamentlich-reformatorischen Typus. Das Versöhnungswerk ist die dramatische „Kampf- und Siegestat", durch die Christus die Mächte des Verderbens überwindet. Und doch stellt Althaus mit Recht einen tiefgehenden Gegensatz fest, in dem Luthers Darstellung der siegreichen Überwindung von Tod, Teufel, Gesetz und Zorn, wie sie auch Aulén a. a. O. S. 518 ff. wiedergibt, zu meiner Auffassung des mirabile duellum steht, das Christus ausgefochten hat. Wir müssen die Frage aufwerfen, ob hier nicht vielleicht ein neuer Gegensatz zutage tritt,

der in Auléns Einteilung noch nicht vorgesehen war und der uns darauf führen könnte, den Streitpunkt, an dem sich die Theologien hier scheiden, noch an einer andern Stelle zu sehen. Der entscheidende Unterschied zwischen den Lutherstellen, die Althaus heranzieht, und meiner Versöhnungslehre läßt sich kurz folgendermaßen zusammenfassen.

Das Recht, das der Teufel nach jenen Lutherworten über uns Menschen hat, hat er sich nicht selber angemaßt. Es ist „ihm von Gottes Zorn gegeben". Der Teufel gehört also mit den andern „kreatürlichen Zornmächten" Gesetz und Tod, in eine Reihe zusammen. Er ist eines der „kreatürlichen Werkzeuge", die Gott in seinem Zorn gegen uns sendet. Der Satan ist grob gesprochen ein Büttel oder Henkersknecht oder Gerichtsvollzieher Gottes, durch den Gott sein „fremdes Werk" an uns Sündern ausrichtet.

Ich sehe die Rolle des Satans anders. Althaus stellt ganz richtig fest, daß ich hier zwar ein Stück weit mit Luther gehe, aber dann an einem wichtigen Punkt von ihm abweiche. „Heim ... weiß, daß der Teufel bei Luther ‚Gottes Teufel' ist, ‚also ein Werkzeug Gottes'. Aber er erwähnt nicht die Beziehung, die bei Luther zwischen Gottes Z o r n und dem Satan besteht: der Satan ist Werkzeug des Zornes Gottes." Ich füge hinzu: Ich erwähne diese Beziehung nicht nur nicht, ich halte es auch für unrichtig, wenn man diese Beziehung zum Ausgangspunkt macht für das Verständnis der ganzen Auseinandersetzung zwischen Gott und der satanischen Macht, deren wichtigster Teil das Versöhnungswerk Christi ist. Es ist zwar durchaus richtig, daß Gott der Verführungsmacht des Satans in dieser Welt Raum läßt, sich zu entfalten und ihre verheerenden Wirkungen auszuüben. Das gehört sicher mit zu dem Gericht, das Gott schon in dieser Weltzeit über die Sünde ergehen läßt. Insofern ist der Satan Werkzeug des Zornes Gottes. Aber ehe Gott den Satan zum Werkzeug seines Gerichts gebrauchen kann, muß der Satan da sein. Die unheimliche Tatsache, daß der satanische Wille überhaupt da ist, daß innerhalb der Schöpfung Gottes eine Rebellion gegen den Schöpfer ausgebrochen ist, hat aber mit dieser Rolle des Straforgans, die Gott dem Satan zuweist, zunächst noch gar nichts zu tun und muß klar davon unterschieden werden. Es entsteht darum nach meiner Auffassung

ein falsches Bild, wenn man meint, Gottes Zorn richte sich zunächst unabhängig vom Dasein des Teufels gegen den Ungehorsam des Menschen. Der Satan trete erst hinterher auf den Plan und bekomme von Gott seine Aufgabe als Organ des göttlichen Zornes zugewiesen. Der Satan steht vielmehr von vornherein als der große „Verführer" hinter jeder Menschensünde. Das Satanische, das in aller Sünde enthalten ist, ist also zuerst und zunächst nicht das Werkzeug, sondern der eigentliche Gegenstand des Gotteszornes, der nach Röm. 1, 18 ff. vom Himmel her über alle Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit der Menschen ausgegossen wird. Alles, was Althaus in seinem Aufsatz sonst noch an meiner Versöhnungslehre rügt, alle Einwände, die er gegen meine sicher zum Teil mißverständlichen Veranschaulichungen des Versöhnungswerkes erhebt, lassen sich auf diesen einen grundlegenden Unterschied zurückführen, der darin besteht, daß wir beide die Bedeutung des Satanischen innerhalb des Versöhnungswerkes verschieden auffassen.

Der Gegensatz, in den ich hier gegen Althaus und die von ihm herangezogenen Lutherstellen trete, ist nun aber nicht bloß eine Frage der Satanologie, über die alle diejenigen nur lächeln können, die den Satan für ein „mythisches Bild" (E. Hirsch) ansehen, das für uns heutige Menschen bedeutungslos geworden ist. Die weittragende Bedeutung dieses Gegensatzes für die ganze christliche Glaubenslehre und Verkündigung zeigt sich erst, wenn wir nun aus beiden Auffassungen die Folgerungen ziehen, die sich daraus für den Ansatz der Versöhnungslehre ergeben. Ist der Zorn Gottes einfach die Reaktion des heiligen Gottes gegen die Übertretung seiner Gebote durch die Menschen und sieht man dabei vom satanischen Hintergrund der menschlichen Sünde vollständig ab, dann sind die Objekte des göttlichen Zornes nur die sündigen Menschen. Diese Gegenstände des Gotteszornes kann man dann, weil es eben nur Menschen sind, in den Hintergrund treten lassen gegenüber dem, was in Gott selbst vor sich geht und was natürlich unendlich viel größer und wichtiger ist als alles Menschliche. Das ist der Affekt des zürnenden Gottes, den wir in seiner unheimlichen Furchtbarkeit im Gewissen fühlen. So entsteht die Wendung, die die Versöhnungslehre in den von Althaus herangezogenen Lutherstellen nimmt. Christus ist nicht mehr,

wie nach der ganzen bisherigen Tradition, in erster Linie der „Mittler zwischen Gott und den Menschen", also die Person, die in die Mitte zwischen zwei andere Personen tritt, Gott auf der einen Seite, der Mensch auf der andern. Christi Kreuz ist vielmehr die „Auseinandersetzung Gottes mit sich selbst" oder die „Auseinandersetzung Gottes in sich selbst". Es ist „die unendliche Spannung Gottes selbst", die sich hier entlädt. Es ist ein „Kampf Gottes mit Gott". „Da streitet Gott mit Gott". Wenn der angefochtene Mensch zum Kreuz emporschaut, so heißt das „Gott mit Gott überwinden". Der Versöhnungsglaube ist „ein Durchbruch durch Gottes Zorn zu Gott selber". Das Versöhnungswerk wird darum hier zu einem innergöttlichen Vorgang, in dem Gott mit sich selber ringt. In diesen Gedankengängen Luthers bahnt sich also ein monistischer Typus der Versöhnungslehre an. Es stehen einander nicht mehr zwei verschiedene Subjekte als Partner gegenüber, sondern zwei Bewegungen in Gott selbst.

Aulén macht in seiner Darstellung des lutherischen Versöhnungsgedankens die Andeutung: „Der Zorn wird aufgehoben — in dem Hegelschen Sinn dieses Wortes" (a. a. O. S. 523). In der Tat haben wir die letzte und konsequenteste Durchführung der rein monistischen Versöhnungslehre, die sich hier anbahnt, im spekulativen Idealismus Hegels und Schellings. Bei Hegel besteht die Versöhnung ja darin, daß das Absolute in der Negation seiner selbst doch mit sich selbst identisch bleibt. Die Versöhnung ist Affirmation als Negation der Negation. Wenn diese monistische Versöhnungslehre spekulativ zu Ende gedacht ist, dann kann in ihr das, was als Geschichte innerhalb der Welt geschieht, nur die geschichtliche Manifestation dessen sein, was in der Idee an sich immer schon da ist. In der Geschichtstatsache des Kreuzestodes Jesu kann also nicht der eigentliche Vollzug der Weltversöhnung liegen, sondern nur die Offenbarung und äußere Darstellung eines dialektischen Verhältnisses, das seine Notwendigkeit in sich selber trägt. Schauen wir von dieser spekulativen Versöhnungslehre auf Luther zurück, so sehen wir sofort, was das Irrationale und Unbegreifliche an Luthers monistischem Ansatz war. Wenn die Versöhnung die transzendente Lösung einer unendlichen innergöttlichen Spannung ist, so kann das, was nun auf der immanenten Ebene der Geschichte vor sich geht, nur

darin bestehen, daß das, was sich in Gott vollzogen hat, innerhalb der empirischen Welt sichtbar gemacht wird. Die Aufgabe des geschichtlichen Christus kann also nur die sein, durch sein Reden und Handeln und Leiden die Wahrheit darzustellen, daß Gottes Liebe zu uns stärker ist als sein Zorn gegen unsere Sünde. Nun ist aber bei Luther Christus eben nicht bloß der Offenbarer von Gottes Liebe. Aulén sagt: „Der Sieg wird dadurch gewonnen, daß Christus den Zorn Gottes über sich kommen läßt, daß er sich selbst opfernd und hingebend den göttlichen Zorn trägt. Dann bricht die Liebe siegend aus dem Zorn hervor ... Gott wird versöhnt, aber nur dadurch, daß er selbst der Versöhner ist."

Man fragt hier unwillkürlich: Warum kann der innergöttliche Widerstreit nicht auch innergöttlich gelöst werden? Warum muß der Gegensatz, in dem Gott mit sich selber steht, auf der Erde ausgetragen werden? Warum muß Gott seinen Sohn auf die Erde hinunterschicken, um mit sich selbst fertig zu werden? Auf diese Fragen findet unser Denken keine Antwort mehr. Daß wir hier vor dem Unbegreiflichen stehen, das ist ja an sich noch kein Einwand gegen eine Versöhnungslehre. Denn daß Gott die sündige Welt mit sich versöhnt, das bleibt zuletzt immer ein undurchdringliches Geheimnis. Aber alle andern Versuche, dieses Geheimnis zu deuten, wie z. B. die Satisfaktionstheorie oder die strafrechtliche Erklärung, geben uns wenigstens irgendeine Analogie an die Hand, die aus den Gesetzen des menschlichen Zusammenlebens genommen ist. Für die Aussage, daß ein innergöttlicher Widerstreit nicht in Gott selbst gelöst wird, sondern auf der Erde ausgetragen werden muß, fehlt uns aber jede Analogie. Wir könnten nur an die psychologische Tatsache denken, die in der Psychoanalyse eine Rolle spielt, daß eine krankhafte Hochspannung, die im Innern einer Menschenseele entstanden ist, sich dadurch löst, daß sie nach außen abreagiert wird, etwa durch Schreien oder durch Aufstampfen mit dem Fuß auf die Erde. Aber eine derartige Analogie wäre ein unerträglicher Anthropomorphismus. Wir sehen daraus: Sobald wir einmal angefangen haben, die Versöhnung monistisch als eine Auseinandersetzung Gottes mit sich selbst zu deuten, so werden wir Schritt für Schritt auf diesem monistischen Wege weitergedrängt bis zur Versöhnungslehre des spekulativen

Idealismus, für den sich die innergöttliche Spannung ganz folgerichtig auch innergöttlich löst und das geschichtliche Faktum des Kreuzestodes Jesu nur noch eine Veranschaulichung und Illustration dessen sein kann, was als ewige Wahrheit übergeschichtlich feststeht. Auf derselben monistischen Linie liegt dann aber auch die Anschauung, die Aulén als die „humanisierende, ethizistische Versöhnungslehre" bezeichnet. Das Charakteristische an dieser einfachen und auch heute noch weitaus verbreitetsten Lösung der Schuldfrage ist nicht der ethische und auch nicht der anthropozentrische Grundzug, den Aulén als das Wesentliche hervorhebt. An die Stelle der sittlichen Besserung, durch die ich meine sündige Vergangenheit selbst auslöschen will, kann genau ebensogut ein rein religiöses Erlebnis, etwa eine mystische Bekehrungserfahrung treten. Daß beidemal der Mensch sich selber vergeben kann, daß also ein Akt des Menschen, wie Reue, Buße und Bekehrung, auch Gott gegenüber vollauf genügt, um die Schuld aufzuheben, das hat seinen tiefsten Grund nicht in der menschlichen Aktionsfähigkeit, sondern immer nur darin, daß Gott selbst von der Schuld des Menschen von vornherein unberührt bleibt, weil er darüber erhaben ist. Gottes Vaterliebe hat die Sünde schon vergeben, ehe sie begangen wurde. Dieu me pardonnera, c'est son métier. Der Gott Hegels und Schellings nimmt die Schuld ernster. Sie bedeutet für ihn eine Negation des Absoluten, die durch einen dialektischen Prozeß aufgehoben werden muß. Der Gott der Aufklärung nimmt die Schuld leicht. Es bedarf dieses dialektischen Prozesses gar nicht, um die Schuld zu lösen. Gott ist von vornherein über die Schuld erhaben. Aber das sind nur zwei Variationen über dasselbe Thema. Beidemal ist die Schuldfrage monistisch in Gott selbst gelöst.

Diesem monistischen Haupttypus des christlichen Versöhnungsgedankens, der in den von Althaus hervorgehobenen Sätzen Luthers seinen reformatorischen Ausgangspunkt hat, tritt nun der dualistische Typus gegenüber. Für ihn besteht die Versöhnung nicht darin, daß Gott sich mit sich selbst auseinandersetzt. Hier tritt beim Erlösungsdrama nicht bloß e i n e Person auf die Bühne, sondern mindestens zwei, die einander gegenüberstehen, weil sie durch die Schuld voneinander geschieden sind. Das Wort Versöhnung erhält dadurch

wieder seinen ursprünglichen Sinn. Es bedeutet die Aufhebung eines Gegensatzes, der zwischen zwei Subjekten entstanden ist. Auch das Wort „Mittler" bekommt wieder seine ursprüngliche biblische Bedeutung. Denn für die Auseinandersetzung einer Person mit sich selbst bedarf es keines *μεσίτης*. Der Mittler tritt in die Mitte zwischen zwei Personen, die auseinandergekommen sind, und stellt die Verbindung zwischen ihnen wieder her. Die dualistische Versöhnungslehre kann nun zwei verschiedene Formen annehmen. Bei dem einen Typus, den Aulén den „lateinischen Typus" nennt, steht auf der einen Seite Gott, auf der andern Seite die Summe der sündigen Einzelmenschen, die in ihrem Stammvater Adam als Kollektiveinheit zusammengefaßt ist. Bei der andern Form steht auf der einen Seite Gott, auf der andern Seite die satanische Gegenmacht, die in allen menschlichen Sünden die treibende Kraft ist. Aber mag man nun die Menschheit oder den Satan als den Partner Gottes ansehen, mit dem sich Gott durch Christus auseinandersetzt, beidemal stehen Personen einander gegenüber. Jede Auseinandersetzung zwischen Personen setzt aber irgendeine Ordnung voraus, der das Verhältnis dieser Personen unterliegt und die unwillkürlich eingehalten wird, wenn ein Konflikt zwischen ihnen eingetreten ist, der auf irgendeine Weise zum Austrag gebracht werden soll. Diese Ordnung kann einfach das Recht des Stärkeren sein. Nach dieser Ordnung wird verfahren, wenn beim „klassischen Typus" des Versöhnungsgedankens, wie ihn Aulén darstellt, das Versöhnungswerk eine „Kampf- und Siegestat" ist, bei der die Rechtsordnung in souveräner Weise durchbrochen wird und Christus die Gegenmächte in einem dramatischen Kampf überwindet. Es kann aber auch eine ungebrochene objektive Rechtsordnung sein, nach der der Konflikt zwischen Gott und der sündigen Menschheit beigelegt wird, entweder das öffentliche Recht, nach welchem in der altprotestantischen Orthodoxie Christus die Strafen auf sich nimmt, die von den Menschen hätten abgebüßt werden müssen, oder das Privatrecht, nach welchem bei Anselm an die Stelle der Strafe die Satisfaktion tritt und Christus für die verletzte Ehre Gottes Genugtuung leistet. So groß aber auch der Gegensatz sein mag, den Aulén zwischen dem klassischen und dem lateinischen Typus feststellt, zweierlei ist doch beiden gemeinsam.

Einmal geht es nicht um einen Widerstreit Gottes mit sich selber, sondern um einen Gegensatz zwischen Gott und einem andern Subjekt, das ihm gegenübertritt. Und dann wird bei beiden dieser persönliche Konflikt nach irgendeiner Grundordnung ausgetragen, die für das Verhältnis von Personen in Geltung treten kann.

Damit kehren wir nun zu dem besonderen Unterschied zurück, der zwischen Althaus und mir im Ansatz der Versöhnungslehre besteht. Für Althaus ist ja, wie wir sahen, der Satan nicht der Gegenspieler Gottes und der letzte und eigentliche Gegenstand, auf den Gottes Zorn sich richtet, sondern nur eines der geschöpflichen Werkzeuge oder der von Gott „wider die Sünder bevollmächtigten Machthaber“, die Gottes Zorn gegen die Menschen aussendet. Althaus sieht richtig, daß Luther an diesem Punkt über das Neue Testament, auch über Paulus, der ihm am nächsten kommt, um einen Schritt hinausgeht. „Paulus hat sachlich schon das gleiche gesagt. Aber erst bei Luther hat der Gedanke die kühne Gestalt eines Kampfes Gottes mit sich selbst bekommen ... Das hat erst Luther gewagt.“ Aber Althaus müßte hier noch weiter gehen und sagen: Nicht nur das hat erst Luther gewagt, das Kreuz als Auseinandersetzung Gottes mit sich selbst zu deuten. Auch das steht noch nicht im Neuen Testament, auch nicht bei Paulus, der Satan sei nur das Werkzeug, der Gerichtsvollzieher, der in göttlichem Auftrag die sündigen Menschen heimsucht. Althaus führt auch in seinem „Befund im Neuen Testament“ keinen neutestamentlichen Beleg für diesen Gedanken an. Wie Förster in dem Artikel διάβολος in Kittels Theol. Wörterbuch zum N. T. gezeigt hat, geht das Neue Testament eben gerade darin über das Alte Testament und das Spätjudentum hinaus, daß der Satan nicht mehr wie bei Hiob nur ein Angestellter Gottes ist, der unter anderen himmlischen Beamten des göttlichen Hofstaats von Jahwe empfangen wird. Im Neuen Testament ist vielmehr der Gegensatz zwischen Gott und Satan absolut geworden. Der Satan ist bei Johannes „der Fürst dieser Welt“, bei Paulus „der Gott dieses Äons“. Der Satan tritt als Herrscher eines widergöttlichen Reiches Christus, dem Bringer der Gottesherrschaft gegenüber. Den Satan nur als kreatürliches Werkzeug Gottes zu bezeichnen, neben dem andere kreatürliche Werkzeuge mit andern Funktionen stehen, ist also ein Rückfall ins Alte Testament.

Die Frage, ob es neutestamentlich ist, das ganze Versöhnungswerk Christi als eine Auseinandersetzung mit dem Satan aufzufassen, können wir nicht dadurch entscheiden, daß wir, wie Althaus tut, bei den einzelnen Stellen, die von der Sünde und von der Versöhnung handeln, feststellen, ob an diesen Stellen das Wort Satan oder Teufel vorkommt oder ob es fehlt und nur von Adam und von der Sünde gesprochen wird. Bei dieser Methode setzt man das schon voraus, was ja eben erst erwiesen werden soll, daß die Apostel beides überhaupt voneinander unterscheiden können, Adams Fall und die menschliche Sünde einerseits und die satanische Empörung gegen Gott andererseits. Wenn es aber eine gemeinsame Überzeugung der Apostel und der ersten Gemeinden war, daß es ein die ganze Welt umspannendes Satansreich gibt, dessen Herrscher nach Luk. 4, 6 zu Christus sagen kann: „Diese ganze Macht ist mir übergeben und ich gebe sie, wem ich will", dann braucht gar nicht jedesmal besonders gesagt zu werden, daß hinter jeder Sünde, die der Mensch begeht, der große, überall gegenwärtige Verführer steht. Das versteht sich dann immer von selbst. Es hat also gar nichts zu bedeuten, wenn Althaus sagen kann: „In der großen, lehrhaften Darlegung des Römerbriefs über die Sünde der Menschheit fehlt der Satan ganz. Weder das Kommen der Sünde in die Welt noch ihr Wesen wird durch den Blick auf den Bösen verständlich gemacht." Jeder Leser des Römerbriefs wußte, daß die Sünde, von der Paulus Röm. 5, 12 spricht, durch die Verführung der Schlange in die Welt gekommen war, die „Eva betrogen hatte in ihrer List" (2. Kor. 11, 3). Jeder Leser verstand darum ohne weiteres, warum Paulus Röm. 5, 12 nicht sagte: Der erste Mensch hat die Sünde in die Welt gebracht, sondern die Sünde ist „durch Vermittlung" Adams (*δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* nicht *δι' ἕνα ἄνθρωπον*) in den Kosmos eingedrungen. Adam war also nicht das letzte Subjekt der Sünde, nur das Eingangstor, durch das die finstere Macht ihren Einzug in die Welt hielt. Wenn Paulus Adam und Christus einander entgegensetzt, so ist Adam dabei immer der erste Mensch, der das Medium der satanischen Verführung der ganzen Welt geworden ist. Röm. 1, 18 ff. wird, wie Althaus richtig hervorhebt, die heidnische Anbetung der Idole als unentschuldbare Schuld des Menschen dargestellt. Gleichzeitig ist aber nach 1. Kor. 10, 19 ff. diese

Anbetung der Idole Gemeinschaft mit den Dämonen und nach 1. Kor. 12, 2 ein ekstatisches Fortgerissenwerden zu den stummen Götzen, das nur von den dämonischen Gewalten herrühren kann, die hinter dem Götzendienst stehen. Beide Deutungen des Heidentums widersprechen sich also für Paulus offenbar nicht, sondern sind nur zwei Seiten derselben Sache. Das Entweder-Oder existiert also für den neutestamentlichen Menschen überhaupt nicht, mit dem Althaus an die Aussagen des Neuen Testaments herantritt: Entweder ist die Sündenmacht gemeint oder der Satan, so daß man etwa sagen kann: „Von der Sündenmacht also ist die Rede, nicht vom Satan." Beides ist für Paulus ein und dasselbe, nur unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Darum gibt es auch im Neuen Testament keinen Zorn Gottes, der zwar auf die Sünde der Menschen, aber nicht auf den Satan gerichtet wäre. Wenn also Röm. 1, 18 vom Zorn Gottes die Rede ist und Röm. 5, 9 vom kommenden Zorn, von dem uns Christus durch sein Blut errettet hat, so ist in diesem Begriff die satanische Empörung, die Gottes Zorn erregt hat, immer selbstverständlich mit eingeschlossen. Paulus würde es als eine künstliche Abstraktion empfinden, wenn man sagen wollte: „Nicht von der Macht des Satans, sondern vom Zorn Gottes (Röm. 1, 18) spricht Paulus, wenn er die Verfallenheit der Menschen an die Sünde darlegt." Wir sahen ja eben, daß die Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit des Menschen, über die nach Röm. 1, 18 ff. der Zorn Gottes ausgegossen wird, in anderem Zusammenhang auf die Dämonen zurückgeführt wird, die zum Reich des Satans gehören.

Mit derselben Fragestellung, die dem Neuen Testament gegenüber offenbar verfehlt ist, tritt nun Althaus an meinen Versuch heran, hinter die menschliche Sünde auf ihren dämonischen Charakter zurückzugehen, gegen den sich Gottes Zorn richtet. Althaus nennt es „eine unbegründete petitio principii und Spekulation, die über den Sinn des biblischen Begriffs hinausgeht", wenn ich aus dem Begriff „Feindschaft", der z. B. Röm. 5, 10 ff. gebraucht wird, den satanischen Charakter jeder Menschensünde herauslesen will. Mir erscheint es dagegen als eine unbegründete petitio principii und über das Neue Testament hinausgehende Konstruktion, wenn Althaus die beiden Begriffe, die Feindschaft des Sünders gegen Gott und die

satanische Verführung voneinander trennt und gegeneinander kehrt, während sie im Neuen Testament nirgends einander entgegengesetzt, sondern immer zusammen geschaut werden. Angesichts des neutestamentlichen Befunds müßte vielmehr gerade diese Entgegensetzung beider Begriffe erst begründet werden an der Hand von Stellen, die die Menschensünde und den Satanswillen deutlich gegeneinander abgrenzen.

Nur wenn man beides klar unterscheiden kann, besteht auch der schwerwiegende Einwand von Althaus gegen mich zu recht, mein Versuch, das Satanische in der Sünde aufzudecken, entleere „die Anthropologie zugunsten der Satanologie", er nehme „der Sünde als menschlicher ihre Tiefe und ihre Furchtbarkeit, die sie eben als Empörung des M e n s c h e n hat, um noch Tiefe übrig zu behalten für die Dimension des Satans". Dieser Eindruck wird bei Althaus dadurch hervorgerufen, daß ich sage: Wenn man vom Satanischen in der Sünde absehen könnte, wenn man also abstrahieren könnte vom bewußten unableitbaren Widerstand gegen Gott, der hinter jeder menschlichen Sünde steht, dann würde die Sünde ihre Tiefe und Furchtbarkeit verlieren, dann könnte man sie aus menschlicher Willensschwäche und mangelnder Gotteserkenntnis erklären und entschuldigen. Dann könnte man auch den Zorn Gottes gegen die Sünde des Menschen in Parallele setzen mit der Wut eines Despoten über die „kleinen Vergehen" seiner Untertanen oder mit dem Ärger eines Lehrers über die Fehler seiner Schüler. Aber diese Unterscheidung zwischen der Sünde und dem Satanischen ist eben gerade nicht möglich. Man kann von ihr nach allem Gesagten nur als von einer irrealen Möglichkeit sprechen, die nur in abstracto vorgenommen werden kann, um zu zeigen, daß sie undurchführbar ist. Denn in dem Augenblick, da der Mensch als Mensch Gott sein bewußtes und unbegreifliches Nein entgegensetzt und sagt: „Wir wollen nicht, daß dieser über uns Herr sei", ist im tiefsten Grunde seiner Seele der satanische Wille zur Entfaltung gekommen, der seit dem Fall latent in der Menschheit vorhanden ist. Wir blicken, wenn wir das sagen, nicht wie Althaus meint, „über den Menschen hinaus ... auf den Satan". Wir blicken vielmehr tiefer in den Menschen hinein, wenn wir auf das Satanische stoßen. Der menschlichen Sünde

wird dabei nicht ihre Furchtbarkeit genommen, um Raum für das Satanische zu schaffen. Die menschliche Sünde wird dabei vielmehr erst in ihrer Furchtbarkeit enthüllt.

Das Gespräch, das Althaus mit mir in dieser Sache führt, hat uns also das Entweder-Oder nur noch klarer zum Bewußtsein gebracht, vor dem die Versöhnungslehre hier steht. Es gibt für den Ansatz einer Versöhnungslehre immer nur die beiden Möglichkeiten, aus denen sich zwei verschiedene Grundformen des Versöhnungsgedankens ergeben.

Die erste Möglichkeit ist der Weg, den Althaus einschlägt, ohne ihn doch ganz zu Ende zu gehen. Wir schalten den ganzen Begriff des Satans als mythisches Bild aus und rechnen nur mit der Vielheit der verantwortlichen Einzelmenschen, die an Gott gesündigt haben und seinen Zorn zu spüren bekommen. Das Dämonische ist dann nur ein Ausdruck für die unreine Atmosphäre, die entsteht, wenn viele Einzelne gleichzeitig und zusammen sündigen. Das führt dann zuletzt auf eine monistische Versöhnungslehre, die keines Mittlers bedarf, weil in der Versöhnung nur ein innergöttlicher Widerstreit auf innergöttliche Weise zum Austrag gebracht wird. Der einzelne Sünder kommt zum Frieden, indem er unter dem Eindruck des Kreuzes Jesu die Versöhnung, die in Gott selbst vollzogen ist, im Glauben annimmt und durch Gottes Zorn durchbricht zu Gottes Liebe.

Die zweite Möglichkeit ist die: Wir halten das neutestamentliche Wort Satan nicht für eine mythologische Einkleidung, sondern für ein Wort, das eine Wirklichkeit bezeichnet. Dann wird für uns die ganze Heilsgeschichte einschließlich des Versöhnungstodes Christi, ja die ganze Weltgeschichte zu einer einzigen großen Auseinandersetzung zwischen den zwei Reichen, die im Neuen Testament einander gegenüberstehen und einen Absolutheitsanspruch erheben. Das Weltgeschehen drängt dann dem Ziel entgegen, das Offenbarung 12, 9—11 in einer einzigen großen Überschau über die Entwicklung vom Sündenfall bis zum Weltende zusammengefaßt ist, wenn es dort heißt: „Und verworfen wurde der große Drache, die alte Schlange, der Teufel und Satan genannt wird, der den ganzen Erdkreis verführt, verworfen auf die Erde, und seine Engel wur-

den mit ihm verworfen. Und ich hörte eine große Stimme im Himmel, die sprach: Jetzt ist das Heil und die Macht und das Königreich unseres Gottes und die Vollmacht seines Christus geworden, weil der Verkläger unserer Brüder verworfen wurde, der sie vor unserem Gott Tag und Nacht verklagt. Und sie haben ihn überwunden durch das Blut des Lammes und durch das Wort ihres Zeugnisses und haben ihr Leben nicht geliebt bis in den Tod." In diesen Worten ist dreierlei deutlich: 1. Die Sünde der Menschheit hat ihren letzten Ursprung in der Verführung durch die Schlange, die mit dem Satan in eins gesetzt wird. 2. Die Alleinherrschaft Gottes tritt — so unbegreiflich das klingt — erst dann wirklich in Kraft, wenn diese Gegenmacht beseitigt ist. Der Teufel ist also nicht bloß ein kreatürliches Werkzeug Gottes, sondern die Macht, die Gott allen Ernstes seine Herrschaft über die Welt rauben will, um sich an seine Stelle zu setzen. 3. Das „Blut des Lammes", also der Versöhnungstod Jesu, ist die Kraft, durch die der Satan überwunden ist und immer noch allein überwunden werden kann.

Zwischen der monistischen und dualistischen Anschauung, die hier gegeneinander stehen, will nun Althaus einen Mittelweg einschlagen. Für ihn ist der Satan nicht eine mythologische Figur, sondern eine Wirklichkeit. Er spricht von der „Wirklichkeit des Satanischen in der Geschichte". Aber diese Wirklichkeit des Satanischen besteht für ihn nur darin, daß es nicht bloß Einzelverfehlungen von Einzelmenschen gibt, sondern außerdem noch gewisse durchgehende Erscheinungen in der Geschichte, z. B. das Papsttum oder den Bolschewismus, die nicht von Einzelpersonen erdacht sind, sondern „planvolle Tendenzen und Systeme der öffentlichen Empörung gegen Gott" darstellen, die von Einzelpersonen Besitz ergreifen und sie in ihren Dienst stellen. Die übermenschliche Dämonie, die auf diese Weise entsteht, kann dann auch von Gott als Werkzeug seines Zornes gegen den sündigen Menschen gebraucht werden. Damit ist die neutestamentliche Satansvorstellung eingeschränkt und verharmlost. Diese Reduktion des neutestamentlichen Satansgedankens wird sich kaum auf die Dauer festhalten lassen. Entweder wir kehren zur vollen neutestamentlichen Gesamtanschauung zurück, nach der der Satan nicht nur von Zeit zu Zeit in gewissen Massenbewegungen in der Geschichte in Tätig-

keit tritt, sondern von Anfang an hinter der Ursünde Adams als der große Verführer und Antipode Gottes steht. Daraus ergibt sich dann eine dualistische Versöhnungslehre, deren Hauptthema die Auseinandersetzung mit dem Satan sein muß, wenn auch gegen die Form, in der ich diesen Gedanken durchzuführen versucht habe, von Althaus mit Recht Bedenken erhoben werden können, auf die ich hier noch nicht im einzelnen eingehen kann. Oder aber die verdünnte Satansvorstellung, die Althaus noch festhält, löst sich vollends ganz auf. Ein Satan, der im großen Drama der Welterlösung nicht eine Hauptrolle, sondern nur eine untergeordnete Nebenrolle spielt, erscheint als mythologisches Fabelwesen, das im heutigen Denken keinen Raum mehr hat. Das „Satanische" ist dann nur eine bildliche Ausdrucksweise für die Tatsache, daß gewisse menschliche Verfehlungen epidemisch um sich greifen und sich zu Massenbewegungen zusammenballen, die lawinenartig weiterrollen, so daß der Einzelmensch von ihnen mitgerissen wird, ohne sich dessen bewußt zu sein, in welcher Richtung die Gesamtbewegung geht. Damit ist der neutestamentliche Satansgedanke vollends bis auf den letzten Rest aufgelöst. Wir haben es dann auch in der Versöhnungslehre immer nur mit Gott allein zu tun, dem die geschaffene Welt gegenübersteht, deren unbestrittener Herr er ist. Damit ist dann die Bahn frei für eine rein monistische Versöhnungslehre, wie sie der spekulative Idealismus und die Aufklärung entfaltet haben.

Eros und Agape.

Von Professor Lic. Dr. Kurt Leese in Hamburg.

1. Kürzlich ist das Werk des schwedischen Theologen Anders Nygren (Professor in Lund): „Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe" [1]) zum Abschluß gelangt. Wir haben zu diesem Werk einige systematische Fragen zu stellen. Aber bevor dies ge-

1) Gütersloh, C. Bertelsmann. I. Teil: 1930, 216 S. RM. 6.30 und 7.70. — II. Teil: 1937, 605 S. RM. 17.— und 19.—. Aus dem Schwedischen übertragen von Irmgard Nygren.

schehen kann, vergegenwärtigen wir uns Absicht und Gang der weit ausgreifenden Untersuchung.

N. wendet seine Aufmerksamkeit der Sinnerhellung, dem Zusammentreffen und der inneren Auseinandersetzung der „christlichen“ (Agape) und „antiken“ (Eros) Liebesauffassung zu. Mit Recht sieht er darin „eine der zentralsten — und am meisten vernachlässigten Fragen der Theologie“ (I, 7). Nach erfolgter Grundlegung im I. Teil, der der Sinnerhellung dient, schildert er im II. Teil seiner Arbeit die Verwachsungen bzw. die Trennungen der beiden Motive vom Urchristentum bis zur Reformation. N. will „Motivforschung“ treiben. Es gilt jeweils, hinter den lehrhaft-theologischen und dogmatischen Formulierungen die „treibende Kraft“ oder das „Grundmotiv“ zu erspüren, das eine Religionsgestalt prägt, ihr das Gesicht gibt, ihr den besonderen Sinn und Farbton verleiht. „Das Grundmotiv ist das, was eine Erscheinung zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen macht, ihre Struktur bestimmt, ihr das charakteristische Gepräge gibt“ (I, 25; II, 5). Diese Fragestellung an sich ist der deutschen Theologie ja keineswegs fremd. Wo immer wir die Frage nach dem „Wesen“ stellten, stellten wir die nach dem Grundmotiv. Aber sie ist von N. an der Breite des historischen Materials so energisch durchgeführt, daß wir von ihm statt mit einer „Dogmengeschichte“ mit einer „Frömmigkeitsgeschichte“ beglückt werden. Und das ist es, was uns fehlte, was wir gerade unter der Vorherrschaft der sog. „dialektischen“ Theologie so bitter vermißten. Sind Agape und Eros solche Grundmotive, dann heißt in der Tat die „Gestaltwandlung des christlichen Liebesgedankens im Laufe der Zeiten darstellen“ dasselbe wie die „ganze innere Geschichte des Christentums schildern“ (I, 13). Agape und Eros werden die prägenden und leitenden Stichworte für ein in die Tiefe dringendes Verständnis der inneren Auseinandersetzung von Christentum und Antike. „Denn es liegt ja klar zutage, daß der Liebesgedanke einen zentralen, um nicht zu sagen d e n zentralen Platz im Christentum einnimmt, und zwar sowohl religiös wie ethisch gesehen“ (I, 11). Das gleiche gilt hinsichtlich des Eros für den Haupt- und Höhenzug des griechischen Denkens von Plato über Aristoteles bis zu Plotin sowie für den orientalisch-hellenistischen Religionssynkretismus (Orphik, Gnosis und Mystik) der

ausgehenden Antike bis hin zu Proklos und Dionysius Areopagita.

Agape ist also der „Mittelpunkt des Christentums", ist das „christliche Grundmotiv vor allen andern", ist eine „vollständige Neuschöpfung des Christentums". „Dies Motiv setzt auf alles im Christentum sein Gepräge, und ohne dasselbe würde das Christentum seine charakteristische Eigenart verlieren. Agape ist die originale Grundkonzeption des Christentums" (I, 31). Zum Sinngehalt der Agape gehört ein Vierfaches. 1. Agape ist „spontan" und „unmotiviert", d. h. ihr Grund liegt ausschließlich bei Gott selbst. „Sie sucht beim Menschen nicht nach etwas, was als Motivierung für sie angeführt werden könnte." Sie läßt sich in keinem Sinn von der Art ihres Gegenstandes, sondern nur von der ihr eigenen innewohnenden Art bestimmen. „Auf die Frage: warum liebt Gott? gibt es nur eine richtige Antwort: weil sein Wesen Lieben ist." 2. Agape ist „wertindifferent". Ihr gegenüber hat der „Gerechte" vor dem „Zöllner" und „Sünder", der „Grieche" vor dem „Juden" oder der „Jude" vor dem „Griechen" nichts voraus. „Sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie an Gott haben sollten" (Röm. 3, 23). Ihr gegenüber relativieren sich alle menschlichen Maßstäbe. „Erst wenn jeder Gedanke an den Wert des Gegenstandes ausgemerzt wird, weiß man, was Agape ist." 3. Agape ist „schöpferisch". „Agape konstatiert nicht Werte, sondern schafft Werte. Agape liebt und verleiht dadurch Wert." Agape ist nicht ein wertfeststellendes oder ein wertauslesendes, sondern ein „wertschaffendes Prinzip". 4. Agape ist „gemeinschaftstiftend", d. h. ist diejenige Tat, dasjenige Verhalten Gottes, das Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch begründet und möglich macht (I, 58 ff.). Agape ist die rein von sich aus schenkende, sich hingebende, opfernde, begnadende, erlösende, neuschaffende, zu wahrer Gemeinschaft Gottes und des Menschen, auch der Menschen untereinander führende Gottesliebe. Das synoptische, paulinische und johanneische Schrifttum machen diesen Sinngehalt der Agape offenkundig (I, 64—137). Anders der Eros.

Eros ist das „zweifellos mächtigste Grundmotiv in der ausgehenden Antike" (I, 138). Es wurzelt in der orphischen Mysterien-

frömmigkeit. Die menschliche Seele ist göttlichen Ursprungs, aber in die Bande der materiellen Welt verstrikt. Auf dem Weg der Askese und Ekstase, kultischer Weihen und Reinigungen oder philosophischen Denkens (Plato) sucht sie das Ziel ihrer schließlichen Wiedervereinigung mit dem Göttlichen, ja des mystischen Aufgehens in ihm bis zur vollkommenen Vereinerleiung. „Die Vorstellung von dem doppelten Wesen des Menschen, von der göttlichen Herkunft und Qualität der Seele, sowie ihrer Loslösung von der Sinnlichkeit und dem Aufsteigen zu ihrer ursprünglichen göttlichen Heimat ist die allgemeine Grundlage, auf der jede Erosanschauung ruht ... Wir befinden uns hier in einem Motivkreis, der keineswegs auf den Orphismus begrenzt ist, sondern mit unbedeutenden Variationen wiederkehrt, wohin man sich in der antiken Mysterienreligion wendet" (I, 142). Zum Sinngehalt des Eros und damit auch der platonischen Liebeskonzeption gehört ein Dreifaches. 1. Eros ist „begehrende Liebe". Er ist Streben, Begehren, Sehnsucht und somit allemal ein „Habenwollen". Man begehrt und sehnt sich nur nach dem, was man einerseits als wertvoll empfindet und was einem andrerseits fehlt. „Das Gefühl des Mangels (eines Wertvollen und Werterhöhenden) ist ein konstitutives Element beim Eros. Denn es ist dies Gefühl, das überhaupt die begehrende Liebe in Bewegung setzt." „Die begehrende Liebe wird durch den Wert ihres Gegenstandes motiviert." Eros ist also weder spontan noch unmotiviert. Da der begehrte Gegenstand der höheren, übersinnlichen, göttlichen Welt angehört, ist Eros die von unten „nach oben gerichtete Liebe". 2. Eros ist der „Weg des Menschen zum Göttlichen". Da die Götter ihr glückliches Leben ohne Mangel leben, mithin Liebe (Eros) weder hegen noch äußern können — würde dies doch ihre Vollkommenheit und Selbstgenugsamkeit beeinträchtigen —, so liegt Liebe als Akt und Bewegung ausschließlich auf seiten des Menschen. „Denn Liebe ist immer das Begehren des Niedrigeren nach dem Höheren, des Unvollkommenen nach dem Vollkommenen. Eros ist der Weg, auf dem der Mensch zu dem Göttlichen aufsteigt, nicht der Weg, auf dem das Göttliche sich zum Menschen herabsenkt." Die „Heilsordnung" (ordo salutis) der Eroslehre verdichtet sich zu dem Bild der „Himmelsleiter", d. h. der Leiter, auf welcher die

Seele zu der oberen Welt aufzusteigen hat, um des Heils der Gottwerdung, der Vergottung, teilhaftig zu werden, oder, wie bei Plato, zur beseligten Schau der von allem Sinnlichen abgezogenen Ideenwelt zu gelangen. Der Heilsweg des Eros ist ein Weg der Entsinnlichung. 3. Eros ist „egozentrische Liebe". „Alles kreist um das eigene Ich und dessen Geschick." Dieser Egozentrismus ist Eudämonismus. Denn es gilt ja mit dem Aufstieg zur höheren Welt die wahre Glückseligkeit zu erlangen. Eros ist nicht (wie Agape) eine Liebe, die „nicht das Ihre sucht" (I. Kor. 13, 5). (I, 152 ff.).

Seinen Höhepunkt erreicht das antike Erosmotiv schon bei Platon. „Bei ihm liegt das Motiv schon in so reinen und klassisch einfachen Zügen und zugleich in einer so faszinierenden Darstellung vor, daß keine der späteren Gestaltungen des Erosmotivs dem gleichkommt" (I, 159). Gleichwohl hat das Erosmotiv erst durch Aristoteles und Plotin seine Stellung als „weltgeschichtliches Motiv" erhalten. „Als das Erosmotiv in das Christentum eindrang, war es nicht ausschließlich oder nur hauptsächlich in der rein platonischen Prägung. Es hat vielmehr das Christentum hauptsächlich in der Form der Mysterienfrömmigkeit — so vor allem im Gnostizismus — und in aristotelischer oder neuplatonischer Überarbeitung erreicht" (I, 159). Bei Aristoteles ergreift der Eros auch die „physische" Welt, gewinnt „kosmische Bedeutung" und wird somit zu einer „allgemeinen Weltkraft" erhoben. „Das ganze Universum trägt Erosgepräge". Die Dinge insgesamt bilden eine reale „Stufenleiter" von der ungeformten Materie, der Hyle, empor zur reinen Form der Gottheit. Der Neuplatonismus bringt dem von Plato und Aristoteles überkommenen Erosmotiv noch das sog. „alexandrinische Weltschema" (F. Heinemann, Plotin 1921, S. 6 ff., 243 ff.) hinzu, d. h. dem „Aufstieg" der Seele nach oben korrespondiert ein vorgängiger „Abstieg" von Gott zur Materie. Damit rundet sich der Gott-Welt-Seele-Prozeß zum Kreislauf. Der platonische Dualismus von Ideen- und Sinnenwelt wird durch die Zwischenschaltung einer Reihe von „Mittelwesen" und durch den Gedanken der Emanation des Vielen aus dem Einen monistisch erweicht und harmonisiert. Da der „Weg nach unten" (wie schon bei Heraklit) ein rein und nur „kosmologischer" Prozeß ist, hat er mit der herabsteigenden Agape des Christentums nichts zu

schaffen. Dem Heil der Seele dient lediglich der „Aufstieg", und dessen Bewegungsrichtung ist der der Agape entgegengesetzt. Plotin sagt (Enn. VI, 8, 15) vom göttlichen Einen: „Liebenswert (*ἐράσμιον*) und die Liebe ist er (*ἔρως ὁ αὐτός*), und zwar die Liebe seiner selbst (*αὑτοῦ ἔρως*), weil er nicht anders schön ist als durch sich selbst und in sich selbst." Das Neue Testament sagt: Gott ist Agape. Plotin sagt: Gott ist Eros. Das ist eine Überspitzung des platonischen Erosgedankens, sofern er wesensmäßig auf das Göttliche überhaupt nicht anwendbar ist, aber auf es angewandt nur besagen kann und soll: Gott ist begehrende und egozentrische, er ist nur die um sich selbst kreisende, seine eigene Vollkommenheit genießende Liebe. Gott ist der Genuß seiner selbst, der vollendetste Egoist und Eudämonist. Wie weit sind wir hier vom christlichen Agapegedanken entfernt! (I, 159 bis 176).

Antike Erosfrömmigkeit ist allemal dadurch charakterisiert, daß das Menschliche zum Göttlichen „hinaufgesteigert" wird. Christliche Agapefrömmigkeit ist dadurch charakterisiert, daß das Göttliche sich in Erbarmen zum Menschen „herabsenkt". Jene ist „egozentrisch", diese „theozentrisch", jene beruht religiös und ethisch auf „Selbstbehauptung" (wenn auch nicht immer des konkret-empirischen, so doch des „idealischen" Menschen), diese auf „Selbsthingabe" (I, 27 ff., 157 f., 181—194). Das Erosmotiv prägt nun auch das, was N. unter M y s t i k versteht. „Alles, was wirkliche Mystik heißt, bewegt sich entschieden auf der Eroslinie. Ihr Hauptinteresse ist es, den Weg des Menschen zu Gott zu zeigen. Mystik ist ihrem Wesen nach Selbsterlösung durch Aufsteigen zum Göttlichen. Es geht eine fortlaufende Eroslinie vom Neuplatonismus und der alexandrinischen Theologie über Dionysios Areopagita (teilweise auch Augustin), Scotus Eriugena und die mittelalterliche Mystik bis zu dem deutschen Idealismus und den nachkantischen spekulativen Systemen hin. Selbst wenn man hier mit einem bedeutungsvollen Einfluß vom Agapemotiv zu rechnen hat, so steht es doch fest, daß sowohl die religiöse Mystik wie der philosophische Idealismus ihre tiefsten Wurzeln im Erosmotiv haben" (I, 195). Eine Tafel antithetischer Typusunterschiede faßt abschließend das Vorgetragene zusammen (I, 185 f.):

Eros ist Begehren, Sehnsucht.	*Agape* ist Opfer.
Eros ist der Zug nach oben.	Agape steigt herab.
Eros ist der Weg des Menschen zu Gott.	Agape ist der Weg Gottes zum Menschen.
Eros ist Leistung; er baut auf menschliche Selbsterlösung.	Agape ist Gnade; die Erlösung ist eine Tat der göttlichen Liebe.
Eros ist egozentrische Liebe, eine Art Selbstbehauptung, die höchste, edelste, sublimierte.	Agape ist selbstlose Liebe, sie „sucht nicht das Ihre", sie ist Selbsthingabe.
Eros will sein Leben gewinnen, göttlich, unsterblich werden.	Agape lebt Gottes Leben, wagt darum, „ihr Leben zu verlieren".
Eros ist in erster Linie die Liebe des *Menschen*: Gott ist Gegenstand des Eros. Auch wenn Eros auf *Gott* bezogen wird, ist er (Gott) nach dem Ebenbild der menschlichen Liebe geschaffen.	Agape ist in erster Linie die Liebe *Gottes*: „Gott ist Agape." Auch wenn Agape auf den *Menschen* bezogen wird, ist sie nach dem Ebenbild der göttlichen Liebe geschaffen.
Eros wird von der Qualität, der Schönheit und dem Wert seines Gegenstandes bestimmt; er ist nicht spontan, sondern „abgewonnen", „motiviert".	Agape ist souverän ihrem Gegenstand gegenüber, gilt sowohl „Bösen wie Guten", sie ist spontane, „quellende", „unmotivierte" Liebe.
Eros konstatiert Wert bei seinem Gegenstand — und liebt ihn.	Agape liebt — und schafft Wert bei ihrem Gegenstand.

Damit ist die grundlegende Sinnerhellung des Agape- und Erosmotivs vollzogen. Sie wird für N. im II. Teil seines Werkes der Schlüssel, die Geschichte der christlichen Kirche und ihrer Lehrer von den Anfängen bis zur Reformation als *Frömmigkeits*-geschichte zu verstehen. Die beiden Grundmotive ziehen sich an oder stoßen sich ab, ringen miteinander um die Herrschaft, treten miteinander in Synthese oder Diastase. Der Höhepunkt der Synthese ist in der sog. „Caritassynthese" Augustins erreicht; der Höhepunkt der Diastase in Luther. Mit seiner „kopernikanischen Umwälzung", die die Caritassynthese Augustins sprengt und das Agapemotiv von der schier unlöslichen Verquickung mit dem Erosmotiv reinigt, bricht das Werk ab. Bei diesem Prozeß ist zu berücksichtigen, daß neben dem urchristlichen Agape- und dem hellenistischen Erosmotiv auch das alttestamentliche Nomosmotiv als drittes in ihn hineinspielt. Der christliche Liebesgedanke weist ja positiv wie negativ zum

Alten Testament zurück. Schon in diesem war er zu zentraler Bedeutung gediehen. „Die Liebe zu Gott ist auf dem Boden des Alten Testaments der tiefste und innerlichste Ausdruck für das Gottesverhältnis des Menschen. Aber selbst wenn man von der Liebe des Menschen zu Gott spricht, wird dadurch nicht aufgehoben, daß die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen eine vom Gesetz geregelte Rechtsgemeinschaft ist. Nomos wird der prinzipiell übergeordnete Begriff. Die Liebe selbst ist in das Gesetzesschema eingeordnet, und dies Schema wird im Judentum niemals durchbrochen" (II, 30). „Das Grundmotiv für die alttestamentliche Frömmigkeit ist nicht Agape, sondern Nomos" (II, 35). Es fristet in der Geschichte der christlich-kirchlichen Theologie und Frömmigkeit ein hartnäckiges Dasein, dem vor allem der Umstand Vorschub leistet, daß die kirchliche Apologetik des Alten Testaments nicht entraten zu können glaubte.

Genauer vollzieht sich der Gang der von N. herausgearbeiteten Frömmigkeitsgeschichte in folgendem Rhythmus. A. „Die Synthese bereitet sich vor." 1. Der Nomostypus überwiegt bei den apostolischen Vätern und den Apologeten, der Erostypus bei den Gnostikern, der Agapetypus bei Marcion; 2. der Nomostypus bei Tertullian, der Erostypus in der alexandrinischen Theologie, der Agapetypus bei Irenäus. Aus diesem vorgängigen Ringen der Motive resultiert 3. ein „Kompromiß" bei den Theologen des 4. Jahrh.s: Methodius von Olympus, Athanasius und Gregorius von Nyssa. B. „Die Synthese wird durchgeführt." 1. Die Verschmelzung von Eros und Agape im Caritasgedanken ist das auch die ganze Folgezeit bis zu Luther beherrschende Lebensproblem Augustins. 2. Einen „direkteren Weg" zu mächtiger Einflußnahme (II, 381) nimmt gleichzeitig das Erosmotiv von Plotin zu Proklos, und dann über Dionysios Areopagita zu Eriugena. 3. Die Liebeslehre des Mittelalters, insonderheit der vom Neuplatonismus tief beeinflußten Mystik, behauptet oder bildet fort die Caritaslehre Augustins. C. „Die Synthese wird gesprengt." 1. Die Renaissance in Gestalt der platonischen Akademie in Florenz (Marsilio Ficino) erneuert, ja verabsolutiert das antike Erosmotiv und proklamiert die Göttlichkeit des Menschen. 2. Luther stellt das theo-

zentrische und damit urchristliche Gottesverhältnis der Agape wieder her.

Der Reichtum der von N. im einzelnen vorgenommenen Analysen ist schier unerschöpflich. Wir verzeichnen einige charakteristische Ergebnisse oder Zusammenfassungen.

A. Apostolische Väter und Apologeten: „Der Mittelpunkt in dem Christentumsverständnis dieser Zeit ist ohne Zweifel der Gedanke an das neue Gesetz. Auch die Christusauffassung erhält in weitem Maß ihr Gepräge davon" (II, 45). Die Liebe begegnet uns hier als die „sublimste Leistung". „Aber Liebe als Leistung betrachtet, ist nicht mehr Agape" (II, 41). — Gnosis: „Wie eine Sturzwelle überflutet hier das Erosmotiv das Christentum" (II, 78). „Der Grundgedanke in der Heilslehre des Gnostizismus ist einfach genug. Die Welt, in der wir leben, stellt eine natürliche Mischung von Geistigem und Materiellem, von Elementen der höheren Lichtwelt und der Welt der Finsternis dar. Die Erlösung besteht nun darin, daß, was so fälschlich miteinander verbunden worden ist, voneinander getrennt wird und daß das Pneumatische, Göttliche im Menschen in seine natürliche Heimat, in die Welt des reinen Geistes, zurückkehrt" (II, 83). Durch den Einbau der von oben kommenden Erlösergestalt erhält der „Abstieg" des „alexandrinischen Weltschemas" ein soteriologisches Gepräge (II, 85 ff.). „Im Gnostizismus begegnet uns eine egozentrisch orientierte Erlösungsreligion. Im Glauben an die göttliche Art des eigenen Ich und im Gefühl seiner Weltüberlegenheit geht der Gnostiker zum Angriff auf die kosmische Welt und ihren Schöpfer vor. Unterstützt durch die Aufklärung von oben steigt er zu seiner natürlichen Heimat empor und triumphiert, göttlich gemacht, über die niederen Mächte" (II, 107). „Schon Justin (Apol. I, 26, 1) hat gesehen, was die Wurzel gnostischer Häresien ist: die hellenistische Selbstvergötterung" (II, 108). — Marcion: „Er hat klar gesehen, daß die christliche Gottesgemeinschaft ihrer innersten Art nach nicht Rechtsgemeinschaft, sondern Liebesgemeinschaft ist" (II, 125). — Tertullian: „Tertullian kann sich überhaupt die Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen unter keiner anderen Form als der der Rechtsgemeinschaft denken" (II, 140). „In Tertullians Anschauung sind alttestamentlicher Nomismus und römischer Moralismus und Jurisprudenz eine Vereinigung miteinander eingegangen" (II, 141). „Bei T. hat der Nomos wie sonst nirgends in der Geschichte des Christentums Gestalt angenommen. Die Reste des Agapemotivs, die noch vorhanden sind, sind in das nomistische Schema eingeordnet und dadurch wirkungslos gemacht worden. Das Christentum ist konsequent zur Gesetzesreligion umgebildet worden" (II, 142). — Clemens Alexandrinus: „Clemens wendet den neutestamentlichen Begriff Agape an, aber die Realität, die er damit meint, entspricht am ehesten dem, was Plato den »himmlischen Eros« nennt" (II, 159). „Agape ist für Cl. die nach dem Himmel gerichtete Sehnsucht, die ihre Wohnung da oben hat" (II, 163). — Origenes:

„Origenes' Anschauung kann auf folgende Weise zusammengefaßt werden: Prinzipiell ist der Heilsweg des Eros der rechte, aber subsidiär und damit die Menschen nicht in ihrer Schwäche ohne Hilfe und Unterstützung bleiben, ist daneben auch der Heilsweg der Agape eingeführt worden" (II, 174). Das Grundmotiv in O.' Anschauung ist das „Paideusis-Motiv", d. h. der Gedanke an die Erziehung der freien Vernunftwesen unter göttlicher Vorsehung. O. hat das Christentum zu „pädagogischem Idealismus" umgeformt. „Aber das Paideusis-Motiv stammt von der griechischen Tradition her. Eros und Paideusis sind sozusagen Wechselbegriffe" (II, 184). „Das Ziel ist für O., zu einer restlosen prinzipiellen Identifikation des platonischen Eros- und des christlichen Agapegedankens zu kommen." „Wenn Johannes sagt: ‚Gott ist Agape', kann man mit demselben Recht sagen: ‚Gott ist Eros' (Plotin). Der Sinn ist in beiden Fällen derselbe" (II, 188 f.). „Zum erstenmal in der Geschichte des christlichen Liebesgedankens begegnet uns also bei O. eine wirkliche Synthese zwischen der christlichen und der hellenistischen Liebesanschauung. Keiner von denen, die in der nachfolgenden Zeit eine solche Synthese angestrebt haben, ist prinzipiell über O. hinausgekommen. Dies gilt auch von Augustin und seiner Caritas-Synthese. Fast alle für diese Synthese grundlegenden Gedanken sind schon bei O. anzutreffen — wenigstens in nuce" (II, 190). — Irenäus: „Nirgends in der alten Kirche begegnet uns der Agapegedanke so rein durchgeführt wie bei Ir. Seine ganze Theologie wird von dem Agapemotiv durchströmt" (II, 208). „Das Menschliche wird zum Göttlichen gesteigert — diese Betrachtung hat Ir. mit der hellenistischen Erosfrömmigkeit überhaupt gemeinsam. Aber die Steigerung ist nicht das Werk des Menschen, sondern von Anfang bis zu Ende Gottes Werk, — darin zeigt sich die Anschauung doch vom Agapemotiv bestimmt. Die Gottesgemeinschaft ruht ganz auf dem Wunder der Inkarnation, darauf, daß Gott sich in seiner Liebe zu uns in Christus herabsenkt" (II, 212). — Der „Kompromiß" des 4. Jahrh.s: Man kann ihn als einen „Kompromiß zwischen Irenäus und Origenes, zwischen dem Agape- und dem Erosmotiv, bezeichnen, wobei der Einfluß des letzteren immer größer wird, je weiter die Zeit vorschreitet. Wenn wir hier von einem Kompromiß zwischen dem Eros- und dem Agapemotiv sprechen, so erhält dies seine Bestätigung durch den Umstand, daß wir bei allen diesen Theologen in verschiedenen Schriften oder verschiedenen Gedankengängen innerhalb derselben Schrift bald das Eros-, bald das Agapemotiv antreffen. Es ist zu keiner wirklichen inneren Auseinandersetzung zwischen ihnen gekommen, weder so, daß eins von beiden das andere besiegt hätte, noch so, daß eine Mischform aus beiden geschaffen worden wäre. Das Verhältnis zwischen ihnen ist vielmehr von ziemlich äußerlicher Natur: die verschiedenen Betrachtungen lösten einander ab, ohne daß man es eigentlich merkte, daß sie einander aufhoben. Man lebt ungefähr ebenso selbstverständlich in der Sphäre der Agape wie in der des Eros. Die dadurch eintretende Spannung wird nicht bemerkt, zumal die verschiedenen Betrachtungsweisen auf verschiedene Fragen angewendet werden"

(II, 213 f.). — Methodius von Olympus: „Agape ist das nach oben gerichtete Verlangen, das Begehren nach Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit. Da dies Begehren für sich allein zu schwach ist, hat Gott, um es noch anzufeuern und zu unterstützen, die Jungfräulichkeit als Bundesgenossen gesandt. ‚Mit den himmelstürmenden Flügeln der Jungfräulichkeit beschwingt', kann die Seele nun zu Gott hinaufsteigen und ‚stolz in das Brautgemach eintreten'" (II, 221 f.). M. ist (nach dem Vorgang des Origenes) Ausgangspunkt für die mächtige Traditionslinie der „Brautmystik" (II, 218). — Athanasius: „Der prinzipielle Inhalt in Ath.s Gedanken könnte folgendermaßen wiedergegeben werden: Da sich der Mensch nicht mehr zu dem himmlischen Eros zu erheben vermochte, was an sich der richtige Heilsweg, der normale Weg zur Gottesgemeinschaft wäre, so mußte Gott sich in Agape zu ihm herabsenken, in Christus mit ihnen als Mensch mit Menschen umgehen" (II, 229). „Das Herabsteigen der Agape ist das Mittel für den Aufstieg des Eros. Wenn wir schon bei Irenäus feststellen konnten, daß Gottes Agape sich in der Inkarnation offenbarte, daß aber ihr Ziel auf hellenistische Weise als die ‚Vergottung' des Menschen bestimmt wurde, so gilt dies letztere in noch höherem Grade bei A. Hier ist der Erosgedanke auf ganz andere Weise dominierend. Wenn Gottes Logos zu uns herabgestiegen ist, so geschah dies, damit wir zu Gott hinaufsteigen sollten. ‚Er wurde Mensch, damit wir vergottet würden'" (... ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν, II, 230). — Gregorius von Nyssa: „Agape ist für ihn prinzipiell begehrende Liebe, und das für sie Entscheidende ist, daß sie ihrem Wesen nach mit dem Schönen zusammengehört und immer darauf eingestellt ist, dies Schöne und Vorteilhafte zu gewinnen. Agape ist das in jedem Menschen wohnende Verlangen nach dem, was sein Leben reicher und glücklicher machen kann" (II, 241). „‚Gott ist Agape' — nämlich zu sich selbst; er genießt die Schönheit und Vollkommenheit, die er bei sich selbst findet" (II, 244). Erossymbole sind die „Himmelsleiter", die „Flügel der Seele", die „Bergbesteigung", der „Pfeil", die „Flamme" und die „Liebeskette", die ‚uns von unten zu Gott hinaufzieht' (II, 244 ff.).

B. Augustinus: Die Bedeutung der religionsgeschichtlichen Stellung A.s beruht vor allem darauf, daß „die hellenistische Eroswelt und die urchristliche Agapewelt wirklich in seiner Person einander trafen und eine geistige Einheit bilden konnten" (II, 257). „Caritas (amor, dilectio) ist weder Eros noch Agape, sie ist ihre Synthese. Als echte Synthese erweist sie sich dadurch, daß sie zwar Momente sowohl vom Eros- wie vom Agapemotiv in sich schließt, aber nicht nur die Summe dieser Momente ist, sondern eine neue selbständige Sinneinheit ausmacht" (II, 258). „Welche der verschiedenen Formen der Liebe — ‚Gottes Liebe', die ‚Liebe zu Gott' oder die ‚Liebe zum Nächsten' — ist es, die A.s Caritasanschauung zugrunde liegt? Auf diese Frage kann die Antwort nicht zweifelhaft sein: Wenn A. von Caritas spricht, hat er stets die ‚Liebe zu Gott' im Sinn" (II, 259). „Die neuplatonische Erosanschauung wurde für A. das Mittel, mit dem er die christliche Agapeanschauung entdeckte" (II, 268).

„Im Neuplatonismus findet A. den himmelstürmenden Eros des Menschen, vermißt aber Gottes herabsteigende Agape, ohne welche der Eros nicht zu Gott gelangen kann" (II, 280). Gottes sich hinabsenkende Agape, seine „humilitas", bricht allein den Hochmut, die „superbia" des Menschen. Erst dann erreicht der Erosflug der Seele ihr Ziel: den „Genuß Gottes" (fruitio Dei) (II, 280 ff.). „In sich selbst besitzt der Mensch keine Caritas, und wenn er sie gewinnen soll, muß sie ihm durch einen besonderen göttlichen Gnadenakt geschenkt werden, sie muß von außen in sein Herz ‚eingegossen' werden" (II, 336). „Wenn Gott sich nicht in seiner gratia zu uns herabgesenkt hätte, dann hätten wir niemals in der Caritas zu ihm hinaufsteigen können. Dies ist es, was der Gnade ihre außerordentliche Bedeutung bei A. gibt, aber auch ihre Begrenzung. Ohne die Gnade gibt es keinen Zugang zu Gott. Ohne die Gnade erhält die Caritas nicht Luft unter den Flügeln, wenn sie sich zu Gott erheben will. Die Gnade ‚geht' jeder unserer Taten ‚voraus' — aber wie das Mittel dem Ziel vorausgeht. Und das Ziel ist und bleibt das Aufsteigen der Caritas zu Gott. Aber damit sind wir wieder zurückgekehrt zu der Erosorientierung" (II, 342). „A.s Versuch, die Erosliebe mit einer hauptsächlich in der Gestalt der humilitas hervortretenden Agape eine Verbindung eingehen zu lassen, begegnet uns mit derselben charakteristischen Stimmungsfarbe im Lebensideal der mittelalterlichen Mystik wie auch in der Liebeslehre der Scholastik" (II, 377). — Von Plotin zu Eriugena: „Es geht eine ungebrochene Linie von den antiken Mysterien über Plato, Plotin, Proklos, Pseudo-Dionysius und die mittelalterliche Mystik bis auf unsere Zeit. Es ist merkwürdig, zu beobachten, wie die katholische Mystik noch in unsern Tagen, wenn es sich darum handelt, den christlichen Heilsweg zu zeichnen, zu den uralten Worten der antiken Mysterienfrömmigkeit und dem anagogischen Heilsschema des Neuplatonikers Proklos (via purgativa, via illuminativa, via unitiva) greift" (II, 393). „Wenn es Augustin geglückt war, in seiner Caritaslehre eine Verschmelzung der Eros- und Agapemotive zustande zu bringen, so erhält durch Pseudo-Dionysius das reine und unverfälschte Erosmotiv die Stellung als tiefster geistiger Sinn des Christentums" (II, 397). — Die Liebeslehre des Mittelalters: „Das religiöse Weltbild, das uns in Dantes »Divina Commedia« begegnet, ist das typisch mittelalterliche, mit seinem Stufengedanken und seiner Tendenz nach oben" (II, 436). „Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß die hauptsächlichsten Züge in dieser Liebesanschauung aus dem Motivkreis des Eros geholt sind, aber andererseits ist auch ein wichtiger Agapezug vorhanden, insofern die Liebe als eine Gabe der göttlichen Gnade betrachtet wird ... Diese Synthese zwischen Eros und Agape konstituiert Dantes Liebesanschauung, und hierin liegt der Grund dafür, daß sie als repräsentativ für die ganze mittelalterliche Liebeslehre angeführt werden kann. Diese ist weder reine Agape noch reiner Eros, sondern gerade Caritas" (II, 440 f.). „Ohne Gnade kein Verdienst — dies ist die allgemeine Auffassung der mittelalterlichen Theologie" (II, 442). „Nicht weniger fest steht

der andere Satz: Ohne Verdienst keine Seligkeit. Die Gnade gibt die Möglichkeit, die Seligkeit zu gewinnen, aber das Verdienst muß sie gewinnen. Die Gnade ist sozusagen der Startpunkt für das Aufsteigen des Verdienstes ... Ungeachtet dessen, daß die ‚Gnade‘ die dauernde Grundlage für alles, was ‚Verdienst‘ heißt, ist, nimmt die mittelalterliche Frömmigkeit in großem Maße den Charakter eines Kletterns auf der Verdienstleiter mit dem Ziel der ewigen Seligkeit an" (II, 446). „Kennt man die Anschauung Augustins und Pseudo-Dionysius', dann kennt man auch das Wesentliche über die allgemeine Struktur der mittelalterlichen Mystik" (II, 454). „Viel von dem, was jetzt als Ausdruck für die ‚nordische Seele‘ gepriesen wird und als ein unmittelbarer Ausfluß von ‚urdeutschem Wesen‘, kann ohne Schwierigkeit nachgewiesen werden als oft ziemlich wörtlich herrührend von Augustin, von Rabbi Moses ben Maimon und ähnlichen Quellen" (II, 456). Gerade in ihrem Kampf für die „selbstlose Liebe" erweist sich die mittelalterliche Mystik als „Höhepunkt und raffinierteste Form egozentrischer Frömmigkeit". „Es ist der höchste Triumph des Ichwillens, wenn das Ich in der Gottheit untergeht und wenn es dann auf die traditionelle Art der Mystik nur heißen kann: ‚Gott ist Ich‘ oder ‚Ich bin Gott‘" (II, 472). „Das Charakteristische für die mittelalterliche Frömmigkeit ist, daß sie die Gottesgemeinschaft als eine Gemeinschaft ‚auf Gottes Ebene‘ auffaßt. Der heilige Gott und der sündige Mensch passen nicht zueinander. Wenn sie miteinander in Verbindung treten sollen, muß der Mensch erst mit Gott konform werden. Auf der Leiter des Verdienstes, der Kontemplation und der Mystik muß er zur Stufe der Heiligkeit Gottes hinaufsteigen; er muß deiformis oder ‚gottförmig‘ werden, wie der technische Ausdruck in der Mystik lautet. Die treibende Kraft aber in diesem Aufstieg ist die Caritas. »Hat er nicht Liebe, so wird er nicht göttlich oder vergottet«" (Theologia deutsch, Kap. XLI). (II, 478).

C. Renaissance: „»Erkenne dich selbst, du göttliches Geschlecht im sterblichen Kleid.« Diese Worte, mit denen Ficino seinen ‚Brief an das Menschengeschlecht‘ einleitet, geben auf unübertreffliche Weise dem Ausdruck, was das Tragende in seiner Anschauung ist. In tiefster Ehrerbietung beugt er sich vor sich selbst und vor dem göttlichen Geschlecht, dem er angehört. Es ist der Gott-Mensch, dessen Anbetung er proklamiert" (II, 493 f.). Der Mensch ist „Gott auf Erden" (deus in terris). (II, 497). „Deshalb sehen wir auch, sagt F., daß der Mensch nicht nur, wie alle anderen Dinge, sich selbst liebt, sondern auch eine Tendenz dazu hat, sich selbst zu verehren und wie einen Gott anzubeten" (II, 498). „In diesem Glauben des Menschen an seine eigene Göttlichkeit und in dieser seiner Selbstverehrung sieht F. den eigentlichen Sinn des Christentums" (II, 499). „Nirgend sonst hat man die menschliche Selbstliebe in dieser Bedeutung und mit solcher vorurteilsfreien Offenheit und naiven Selbsteingenommenheit proklamiert. Warum lieben wir Gott? F. antwortet: ‚ut nos ipsos prae caeteris amplectamur.‘ Alle anderen Dinge sollen wir in Gott lieben, aber in Gott lieben wir letzten Endes nur uns selbst" (II, 502). „Als

charakteristisch für F. bleibt danach nur die anthropozentrisch-eudämonistische Religionsauffassung bestehen, die mit echter Renaissancestimmung den Menschen in den Mittelpunkt der Welt stellt, und für die die eigene Gottgleichheit und Unsterblichkeit der innerste Kern der Religion ist" (II, 500). — Luther: „Luther wird in seinem Kampf von einer völlig einheitlichen Tendenz beherrscht. Wo man auch den Ausgangspunkt wählt, in seiner Rechtfertigungslehre, in seiner Liebesauffassung oder sonstwo, — immer kommt es auf dasselbe hinaus, nämlich, daß L. im Gegensatz zu jeder egozentrisch orientierten Religion ein theozentrisches Gottesverhältnis behaupten will" (II, 504). „L.s Haupteinwand gegen die katholische Frömmigkeit ist immer dieser, daß sie das eigene Ich an die Stelle Gottes setzt" (II, 505). „Gerade das, was ihn in der Rechtfertigungsfrage zum Reformator machte, hat ihn auch zum Reformator des christlichen Liebesgedankens gemacht" (II, 506). „Wenn die Gottesgemeinschaft bereits frühzeitig in der alten Kirche und noch ausgeprägter in der mittelalterlichen Kirche als eine Gemeinschaft auf der ‚Ebene der Heiligkeit Gottes' aufgefaßt worden war, so tritt bei L. die kopernikanische Umwälzung ein, daß die Gottesgemeinschaft statt dessen eine Gemeinschaft auf ‚unserer menschlichen Ebene' wird. Mit paradoxer Zuspitzung könnte man L.s Auffassung in der Formel: ‚Gottesgemeinschaft auf der Basis der Sünde, nicht auf der der Heiligkeit' ausdrücken" (II, 507 f.). „Wer das Gute tut, um ‚Verdienste' zu erwerben und seine eigene Seligkeit zu fördern, ist noch nicht völlig von dem Guten selbst in Anspruch genommen. Er benutzt es als Mittel, um ‚in die Majestät Gottes hinaufzuklettern'. Erst wenn diese Tendenz ausgerottet ist und das Gute frei und schlicht getan wird ‚Gott zu ehren und dem nehesten zu nutz', ist es etwas wirklich Gutes. Damit ist der Gedanke an die guten Werke als Himmelsleiter abgewiesen. »Inn diesem brauch leren und loben wir unsere gute werck, nicht das wir damit gen himel faren, Denn das sol das ende sein, dazu sie sollen geschehen, nicht das sie uns sollen dienen, die sund zutilgen und den tod zu uberwinden und den himel zu erlangen, sondern dem nehesten zu seinem nutz und notturfft, Also sind sie beide recht geteilet, das man sie so hoch und weit scheide, als himel und erden von einander sind, Denn Gottes werck komen von oben erab, und geben uns eitel himlische, ewige güter, Aber unsere werck bleiben hie niden und schaffen allein, was zu diesem jrdischen leben und wesen gehört«" (WA. 37, S. 662, 18 ff.). (II, 522 f.). „Ebenso läßt L. es sich angelegen sein, jeden Versuch, auf dem Weg der Vernunft und der Spekulation zu Gott hinaufzusteigen, zurückzuweisen" (II, 524). „Was L. so gegen die Versuche des Katholizismus, auf dem Wege der Verdienste oder der Spekulation aufzusteigen, einzuwenden hat, das gilt auch dem ‚mystischen Aufstieg' ... »Ich ermahne euch, daß ihr diese mystische Theologie Dionysii und ähnliche Bücher wie die Pest verabscheut«" (II, 526 f.). „L. hat es vollkommen eingesehen: man kommt nicht zur Agape durch Veredlung und Sublimierung des Eros" (II, 537). „Der Gegensatz zwischen L. und dem Katholizismus, der zunächst als ein Gegensatz zwischen Glaube und Liebe erscheint, ist also eigent-

lich ein Gegensatz zwischen zwei grundverschiedenen Liebeskonzeptionen" (II, 541). „Die christliche Liebe ist spontan — geht also nicht auf das eudämonistische oder moralistische Motiv zurück. Was aber setzt sie dann in Bewegung? Hierauf antwortet L. mit seiner berühmten Charakteristik der christlichen Liebe als »quellender Liebe«" (II, 551 ff.). „Sie ist »eine Göttliche, freye, unableßliche, ja auch ein verlorne liebe«, die bereit ist, ihre »wolthat frey jnn die lufft (zu) schlahen und williglich (zu) verlieren, wie er (Christus) auch gethan hat und noch jmerdar thut«" (II, 554 f.). „Der Christ steht mitten zwischen Gott und dem Nächsten. Im Glauben empfängt er Gottes Liebe, in der Liebe gibt er sie weiter an den Nächsten. Die christliche Liebe ist sozusagen eine Fortsetzung und Verlängerung der Liebe Gottes. Der Christ ist kein selbständiges Kraftzentrum neben Gott. Die Liebe, die er geben kann, ist nur die, die er von Gott empfangen hat" (II, 556). „L.s Liebesanschauung ist durchweg von dem christlichen Agapemotiv bestimmt. Vergeblich sucht man hier nach einem einzigen Eroszug" (II, 560).

Die ausgezogenen Stellen können nicht den vielfach verschlungenen, fast dramatisch bewegten Gang der Untersuchung widerspiegeln. Aber sie sind Marksteine in dieser Bewegung.

2. Mit gelehrter Sachkunde, mit großer Übersicht, mit peinlichster Sauberkeit der Arbeit und einer bewundernswerten psychologischen Feinfühligkeit und Einfühlungsgabe hat A. Nygren ein Werk vollendet, das fortan zu den großen Haupt- und Standwerken auch der deutschen Theologie gehören wird. Kaum merkt man dem Buch an irgendeiner Stelle an, daß es aus einer fremden Sprache ins Deutsche übertragen worden ist. So schön und klar ist die Diktion, so genußreich ist es zu lesen. Dies sei unser Gruß und Dank an den schwedischen Forscher!

Was wir nun noch auf dem Herzen haben, entzündet sich an seiner Fragestellung, ist aber selbst in ihr nicht mehr vorgesehen. Für die *systematische* Frage und ihre Beantwortung, zu der es uns drängt, ist es also weder positiv noch negativ verantwortlich zu machen, es sei denn, daß es die Unausweichlichkeit einer solchen Aufgabe durch seine Existenz hervorruft.

Mehrfach betont N., daß er lediglich „Motivforschung" treiben wolle, aber von Bewertungsentscheiden Abstand nehme. Seine Darstellung sei „vollkommen wertindifferent". „Sie hat zwar mit ‚Werten' zu tun, aber sie nimmt ihnen gegenüber eine beobachtende und verstehende, keine bewertende Haltung ein. Agape und Eros werden

hier nicht als richtig und unrichtig, oder als höher und niedriger stehend, sondern als christliches und außerchristliches Grundmotiv einander gegenübergestellt. Es handelt sich um einen Typusunterschied, nicht um einen Wertunterschied" (I, 22ff.). Freilich fügt N. auch hinzu, daß „Eros und Agape als noch immer lebende Mächte uns zu persönlicher Stellungnahme zwingen". Doch das sei eine Angelegenheit, die „ganz und gar außerhalb des Rahmens der Wissenschaft liegt" (I, 23). Ist Agape — und darin dürfte N. doch wohl unbedingt recht behalten — das allbeherrschende Zentralmotiv für die Wesenserfassung des Christentums, so ist damit für ein geschärftes und verfeinertes christliches Bewußtsein entschieden, daß es der Agape den unbedingten Wertvorzug vor dem Eros gibt, dergestalt, daß der Eros weder mit der Agape in ernsthafte Konkurrenz tritt noch sie „abstumpft", wie es so oft in dem von N. geschilderten Prozeß der Frömmigkeitsgeschichte der Fall ist. Wir unterstellen ferner, daß N. Eros und Agape phänomenologisch richtig beschrieben und sie typologisch richtig kontrastiert hat [1]). Dabei tragen wir nach, daß Agape ethisch durchkraftet ist, ein Umstand, der sich in folgenden Sätzen N.s vortrefflich ausspricht: „Der Gerichtsgedanke erleidet gar keinen Abbruch dadurch, daß die Spontaneität und Grundlosigkeit der göttlichen Liebe bis zum äußersten geführt wird. Auch der Agapegedanke leidet nicht darunter, daß er in das Licht des Gerichtsgedankens gestellt wird. Im Gegenteil, diese beiden Gedanken der Liebe und des Gerichts gehören zusammen und wachsen miteinander an Tiefe und Bedeutung. Nur die Liebe, die alles verurteilt, was nicht Liebe ist, ist eine im tiefsten Sinn aufrichtende und erlösende Liebe. Aber andererseits dringt kein Gericht so tief wie das der Liebe" (I, 84 ff.) [2]). Diese ethische Durchkraftung (wie wir es einmal nennen wollen) ist außerordentlich wichtig. Denn sie bewahrt den christlichen Liebesgedanken davon, ins Sentimen-

1) N. ist freilich nicht der Erste, der das tat. Leider zitiert N. in seiner mehrfachen Auseinandersetzung mit M. Scheler (I, 55 f., 78, 112) nicht die großartige Stelle, in der N.s Konzeption von Scheler schon vollkommen vorweggenommen ist. Siehe dafür K. Leese, Die Religion des protestantischen Menschen, 1938, S. 172 ff.

2) Vgl. Leese a. a. O. S. 180 f.

talische abzugleiten. Nicht von N. beachtet, oder wenigstens nicht ausdrücklich zur Sprache gebracht, ist der Umstand, daß das Agapemotiv sowohl von Jesus und Paulus wie von Luther mit gewissen anderweitigen Gedanken, die vornehmlich der juridischen Sphäre bzw. der Lohn- und Vergeltungsmoral angehören, auch empfindlich „unterschritten" werden kann [1]. Nur für das johanneische Schrifttum will N. eine solche Unterschreitung gelten lassen, da hier die Agape eine eigentümliche „partikularistische" Verengung und somit auch eine ihrem Wesen nicht angemessene „Motivierung" erfahre (I, 130 ff.).

Ich stimme aber mit Nygren nach wie vor in der phänomenologischen und typologischen Kontrastierung von Eros und Agape als Grundmotiven zweier konkret-geschichtlicher und entgegengesetzter Frömmigkeitskreise vollkommen überein und darin, daß der Erosgedanke völlig untauglich ist, um mit seiner Hilfe über das Wesen des Christentums etwas auszumachen. Allein, die eigentlich uns bewegende systematische Frage ist damit noch nicht erledigt. Die Frage ist die, ob Agape und Eros in jedem Fall einander vollkommen ausschließen müssen, oder ob es statt der Alternative unter gewissen Bedingungen eine Synthese zwischen ihnen gibt. N. urteilt: „Solange die beiden Liebesmotive wirklich in ihrer ursprünglichen Kraft leben, müssen sie schlechthin einander ausschließen" (II, 14). Dieser Satz N.s vornehmlich unterliegt der systematischen Kritik. Wir behaupten nämlich: Es gibt eine Weise des Eros, auf die N.s Verdikt nicht zutrifft. Wie sieht der für die Agape tragbare Eros aus, d. h. ein Eros, der mit ihr vereinbar ist, ohne sie zu verdrängen oder abzustumpfen? Um diese Frage zu klären, führen wir beispielshalber vier Texte an:

(1) Mit großer Andacht kann ich der Sehnsucht junger Gemüter nach dem Wunderbaren und Übernatürlichen zusehen. Schon mit dem Endlichen und Bestimmten zugleich suchen sie etwas andres, was sie ihm entgegensetzen können; auf allen Seiten greifen sie danach, ob nicht etwas über die sinnlichen Erscheinungen und ihre Gesetze hinausreiche, und wie sehr auch ihre Sinne mit irdischen Gegenständen angefüllt werden, es ist immer, als hätten sie außer diesen noch andre, welche ohne Nahrung vergehen müßten. Das ist die erste Regung

---

1) Ebenda S. 174 ff., 194 ff., 226 ff., 234 ff. Ich glaube, daß ich mit den hier gegebenen Ausführungen systematischer Kritik doch um ein Beträchtliches von N.s konservativerer Haltung abrücke, soweit sein Werk (besonders seine Ausführungen über Jesus, Paulus und Luther) einen Rückschluß hierauf zuläßt.

der Religion. Eine geheime unverstandene Ahndung treibt sie über den Reichtum dieser Welt hinaus; daher ist ihnen jede Spur einer andern sehr willkommen; daher ergötzen sie sich an Dichtungen von überirdischen Wesen, und alles, wovon ihnen am klarsten ist, daß es hier nicht sein kann, umfassen sie mit aller der eifersüchtigen Liebe, die man einem Gegenstande widmet, auf den man ein offenbares Recht hat, welches man aber nicht geltend machen kann.
(Schleiermacher, Dritte Rede über die Religion.)

(2) Doch ist es jedem eingeboren,
Daß sein Gefühl hinauf und vorwärts dringt,
Wenn über uns, im blauen Raum verloren,
Ihr schmetternd Lied die Lerche singt;
Wenn über schroffen Fichtenhöhen
Der Adler ausgebreitet schwebt,
Und über Flächen, über Seen
Der Kranich nach der Heimat strebt. (Goethe, Faust.)

(3) In unsers Busens Reine wogt ein Streben,
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten;
Wir heißen's: fromm sein! — (Goethe, Marienbader Elegie.)

(4) Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?
(Goethe nach Plotin.)

Was wir hier vor uns haben, gehört zweifellos der Erossphäre an, wenn das Wort Eros selbst auch nicht gebraucht wird, sondern statt dessen Ausdrücke wie: „Sehnsucht“, „Regung“, „Ahndung“, „Streben“, „suchen“, „greifen“, „umfassen“, „hinaustreiben“, „hingeben“, „hinauf und vorwärts dringen“ zu dem, was „über“ uns ist, dem „Höhern“, „Reinern“, „Unbekannten“. Es handelt sich um die Bewegungsrichtung von unten nach oben. Aber das ist auch alles, was dieser Eros mit dem von N. geschilderten gemeinsam hat. Es wäre sinnlos, zu behaupten, daß dieser Eros in Konkurrenz mit der Agape tritt oder auch nur zu treten gedächte. Es fehlt das „alexandrinische Weltschema“. Es fehlt die Luther so verhaßte Himmelsleitersymbolik: die „Meritumleiter“, die „analogische Leiter der Spekulation“ und die „anagogische Leiter der Mystik“ [1]). Es fehlt

1) Nygren II, S. 326—31, 441—59, 522—30.

das Streben nach Deiformität, nach Gottwerdung und Gottgleichheit. Es fehlt die Idee, daß Gott selbst Eros ist. Es fehlt das ganze Drum und Dran der orphischen Mystik, der synkretistischen Gnosis. Geschweige, daß *dieser* Eros Heilsweg ist, der mit dem der Agape rivalisiert, ist er überhaupt kein Heils*weg*, sondern lediglich Heils*möglichkeit* im Sinn von Heils*aufgeschlossenheit*. Ich möchte hier wiederholen, was ich vor einigen Jahren an entlegener Stelle zur Deutung des Schleiermacherschen Textes gesagt habe und was ich auch heute noch aufrechterhalte. Das gleiche gilt von den beigebrachten Äußerungen Goethes, aber auch von den entsprechenden Intentionen Augustins und der Mystik, sei es der antik-mittelalterlichen, sei es der modern-idealistischen. „Verstehen wir Schleiermacher recht, dann trägt die erste, leiseste Regung der Religion keineswegs schon aktartigen Charakter, ist vielmehr reines Erlebnis, nämlich das Erlebnis eines noch ganz unbestimmten Gezogen- und Getriebenwerdens zugleich, einer das Gemüt erfüllenden ungestillten Sehnsucht, einer über den Reichtum dieser Welt hinaustreibenden geheimen unverstandenen Ahndung ... Vielleicht ist der *ekstatische* Charakter des erlebenden Lebens selbst die Bedingung der Möglichkeit des religiösen Erlebens überhaupt. Das erlebende Leben ist in seinem ungeschwächten Vollgehalt Ekstasis, worunter wir jetzt nicht gewisse exzentrische Formen der Überschwenglichkeit und Schwärmerei verstehen, sondern lediglich jene Empfängnisbereitschaft, jene Geöffnetheit und Aufgebrochenheit, jene Getriebenheit und Hingezogenheit des Menschen über sich selbst hinaus, die Schleiermacher mit so treffenden Ausdrücken beschreibt. Der eigentliche Feind der Religion ist deshalb schon nach Schleiermacher nicht der Gottlose, sondern der Banause, der Spießer, der Bourgeois, der sein Leben mit Sicherungen aller Art umgebend die Fähigkeit des ekstatischen Erlebens nicht nur eingebüßt, sondern methodisch exstirpiert hat. Dieser natürliche Urstand des erlebenden Lebens, in dessen ekstatischer Aufgeschlossenheit wir uns entdecken und mit dem wir anheben, diese ‚Seinskindschaft', in der wir uns von Anbeginn vorfinden, kraft dessen wir zum Göttlichen, zum Letzt-Wirklichen in Resonanz stehen, ist das, was man in wissenschaftlicher Sprache das *existentielle religiöse Apriori* nennen könnte

und müßte" [1]). Schleiermacher spricht hinsichtlich seiner von der „religiösen Anlage". Sie im Sinne des von uns gemeinten Eros zu interpretieren, oder besser den von uns gemeinten Eros im Sinn des existentiellen religiösen Apriori zu deuten, steht nicht das geringste im Wege. Dieser Eros unterscheidet sich dadurch von jenem Erosmotiv, dem N. seine ganze Aufmerksamkeit zuwendet, daß er nicht „Erfüllung", sondern „Möglichkeit" ist. Mit andern Worten: Niemals kommt dem Menschen das religiöse Erlebnis, auch das der Agape nicht, wie ein Deus ex machina aus ihm völlig wesensfremden Regionen herabgestiegen. Er steht vielmehr schon als Naturwesen in einer ursprünglichen Resonanz, in einem ursprünglichen Widerklingen zum Göttlichen, auch zu jenem Göttlichen, das der Christ als Agape bezeichnet. Eros und Agape verhalten sich somit wie Bereitschaft und Erfüllung. Daran ändert auch Nygrens Motivforschung nichts. N. sagt: „Eros konstatiert Wert bei seinem Gegenstand — und liebt ihn." „Agape liebt — und schafft Wert bei ihrem Gegenstand" (I, 185 f.). Diese Disjunktion ist nicht vollständig. Es gibt eine Liebesart, die weder „konstatiert" noch „schafft", sondern „empfängt". Das ist der von uns gemeinte Eros, der wert *schmekkend*, wert*spürend*, wert*fühlend*, wert*aufnehmend* ist. *Eros ist Wertaufgeschlossenheit.* Auch der Agape gegenüber! Oder ist Agape (trotz ihrer Bindung an die Gestalt Christi) etwa kein Wert?

Das ist das Eine, was wir anläßlich des Nygrenschen Werkes in systematischem Betracht vorzubringen haben. Es gibt indessen nicht nur Sehnsucht (Eros) nach Gott. Es gibt auch Eros nach innerweltlichen Gütern, insofern einen innerweltlich erfüllten Eros, also einen Eros, der nicht bloß Möglichkeit und Aufnahmebereitschaft für Agape ist, vor allem Eros zur Natur (Naturmystik), Eros nach Schönheit, Eros nach Erkenntnis und Eros nach sozialer Gerechtigkeit. In diesem Sinn ist Eros der Urquell alles Schöpferischen im Menschen, ist schöpferischer Drang. Eros kann nicht, worauf N. hinweist, zur Agape „veredelt" oder „sublimiert" werden. Das ist richtig. Aber kann

1) K. Leese, Vom Sinn des religiösen Erlebnisses. Kommende Gemeinde 1933, S. 51 ff. — Ders., Vom religiösen Apriori. Ein Beitrag zum Problem der Existenz. ZThK 1930, S. 81 ff.

solcher Eros nicht in aller Demut und Selbstbescheidung als Gabe des Schöpfergottes verstanden werden? Gewiß kann er das. Auch Eros entfällt nicht dem Bereich der gnadenvollen Heimsuchungen des Menschen durch die göttliche Liebe [1]).

Deshalb sind Eros und Agape vereinbar, sofern die letztere schlechthin führend, d. h. auch dem Eros gegenüber richtend und erlösend ist.

Die Religion des protestantischen Menschen*).

Von D. Rudolf Paulus in Kilchberg bei Tübingen.

Das neue Werk von Kurt Leese fordert alle, die sich in irgendeinem Sinn „Protestanten" nennen, zur Selbstprüfung und Entscheidung auf. Solchen, die glauben, als „protestantische" Deutsche mit jeder irgendwie christlichen Vergangenheit fertig zu sein oder es werden zu müssen, kann es vielleicht klarmachen, daß die Loslösung des deutschen Wesens vom Christentum keine so einfache Sache ist, daß es noch mehr Zugänge zu einer ehrlichen, wenngleich sehr bedingten Christlichkeit gibt als die dogmatisch gestempelten, und daß der Dogmatismus nicht nur in Kirche und Theologie zu Hause ist. Den auf „Schrift und Bekenntnis" festgelegten Kreisen will es die Folgen aus der allgemein zugestandenen Tatsache zeigen, daß auch sie nicht mehr im 1. oder 16. Jahrh. leben, und daß das Bild vom zugehaltenen Brunnenrohr (D. F. Strauß) nichts von seiner Wahrheit und Unbequemlichkeit verloren hat. Endlich will es den Verfechtern eines freien innerkirchlichen Protestantismus das beliebte Sichdecken mit dem „wahren" Luther, dem „recht verstandenen" Urchristentum etwas erschweren und nach Möglichkeit abgewöhnen. Vor allem aber will es eine Rechenschaft des Verfassers vor sich selber und den Zeitgenossen sein; nur als solche will es ihnen

---

1) Leese, Die Religion des protestantischen Menschen, 1938, S. 263 ff., 275 ff., 310 ff., 314.

*) Kurt Leese, Die Religion des protestantischen Menschen. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1938, 386 S. M. 10.—, geb. M. 12.—.

die angedeuteten Dienste tun. Das gibt dem Buch den Stempel der Echtheit, die nur der Wahrheit, und damit gerade dem Leben dienen will. Dies Wollen muß im Auge behalten werden, damit die Kritik nicht an den Einzelheiten hängen bleibt. Wer zwischen den Fronten sich bewegt, bietet leicht Angriffsflächen für die Fachkritik, die ruhig ihres Amtes walten, doch darüber die Hauptsache nicht vergessen möge.

A. Bericht. 1. Die Wesensproblematik. — Wer ist der „protestantische Mensch"? Gibt es ihn als eigene Frömmigkeitsgestalt? Wo liegt das Nein, wo vor allem das Ja, das er zu sprechen, wo seine Grundlage und sein Ziel, wo seine Stärke, wo die Grenze, die ihm gesteckt ist? — L. nimmt die „Methodik der Wesensproblematik" wieder auf, wie sie Troeltsch klassisch formuliert hat (159 ff.). Sie ist „Krone und Selbstaufhebung der historischen Forschung". Sie erhebt sich von empirischer Tatsachenfeststellung zu kritisch-intuitiver Sichtung und normativer Zielsetzung. Demgemäß kann der „Protestantismus", wenn er überhaupt ein „Wesen" haben will, keine rein begrifflich konstruierbare Größe sein, auch kein phänomenologischer „Typus" im zeitlosen Sinn [1]) (88 ff.), sondern eine mannigfach bedingte, veränderliche Geschichtsgestalt, an der auch wir verantwortlich mitzuformen haben. Die Aufgabe ist eine kritisch und positiv systematische auf geschichtlicher Grundlage. Der stark persönliche Einschlag: leidenschaftliche Stellungnahme, verbunden mit feinstem Gespür, plastischer Gestaltschau und einer fast verhängnisvollen Fähigkeit, Gegensätzliches zu erleben und zuzueignen, gehört mit zu den Bedingungen einer solchen vielseitigen Aufgabe.

Daraus geht zugleich hervor: „Protestantismus" ist auch mehr als eine bloße Zeitperiode, wie etwa das, was man Alt- oder Neuprotestantismus genannt hat, sondern eine in verschiedenen Zeiten wirksame, geschichtsbedingte und geschichtsmächtige Gestalt (37 ff., 143).

Mit diesen (von mir vorweggenommenen) methodischen Bestimmungen stimmt überein das Ergebnis der kritischen Überschau des 1. Teils: „Sichtung des protestantischen Problems" (S. 11—145). Es ist von hohem Reiz, wie hier aus der kirchen- wie profanhistorischen Diskussion seit Schleiermacher, Hundeshagen, F. Chr. Baur, seit Rothe, Troeltsch und seinem Gegner Holl die grundsätzliche Fragestellung sich herausschält. Nicht im Sinn eines typologischen Schemas, so anregend diese Versuche formell und inhaltlich sind (H. Scholz, K. Heim u. a.) [2]), sondern im Sinn der Kairoslehre Tillichs, der in bestimmter geschichtlicher Lage (die Fixierung derselben bei T. läßt L. fallen)

---

1) Es gibt auch eine geschichtsbezogene und -getränkte Typologie; vgl. v. d. Leeuw, Phänomenologie der Religion, 1933, 562 f., 634 f., 650.

2) Zu nennen wären noch R. Otto, H. Frick, bei der Wesensmethodik Wobbermin.

den Aufbruch „prophetischer Kritik" an gegebener „Gestalt der Gnade" als den wahren Geschehenssinn, als das wahre protestantische Geschehen zu erweisen sucht [1]). Also Protestantismus nicht als Krisis der Bürgerlichkeit (so, ähnlich wie T. selber, H. Adolph), sondern jeder Absolutsetzung des Bedingten; dies nicht im Sinn des Relativismus, sondern als neues Ernstnehmen des Unbedingten.

Damit werden, in zugleich historisch-kritischer wie grundsätzlicher Sicht, kurzschlüssige Wesensbestimmungen jeder Art abgewiesen. Protestantismus im abgegrenzten Sinn ist weder dasselbe wie reformatorische noch wie Aufklärungsfrömmigkeit, noch wie heutiger Deutschglaube, obwohl er zu allen diesen Beziehungen hat. Insbesondere steht er zur Reformation weder im Verhältnis einfacher Kontinuität, noch in dem ausschließenden Gegensatzes.

Protestantismus ist, so fassen die den 1. Teil schließenden 10 Thesen sein Wesen zusammen (141 f.): „eine auf den religiösen Kerngehalt des Urchristentums und der Reformation positiv bezogene Frömmigkeit." Er ist grundsätzlich „Einheit von Gestalt der Gnade und prophetischer Kritik", „gläubiger Realismus, d. h. welt- und lebens-, kultur- und naturoffene Frömmigkeit von universalem Charakter"; er ist „persönliche Überzeugungs- und Gesinnungsreligion", individualisierende, profan-laienhafte, nicht kirchlich eingestellte Frömmigkeit, offen insbesondere gegen mystische Frömmigkeitsformen, mit alledem „synthetische" Frömmigkeit von stärkster Spannungsweite, die im Unterschied von katholischer complexio oppositorum die Gegensätze in freiester Wahrhaftigkeit in sich austrägt, kurz: „Der protestantische Mensch ist der Mensch der gläubigen Freiheit" 143).

Im 2. Teil („Die religiösen Grundelemente des protestantischen Prinzips") nimmt L. den Faden wieder auf, den er im Schlußkapitel seines vorigen Werkes [2]) hat fallen lassen. Im Unterschied von jenem Werk, das die Sonderströmung der psychovitalen Mystik, ihrer langen Mißachtung in Philosophie und Theologie zum Trotz, in ihre reichen Verzweigungen verfolgt und zu ihrem Recht kommen lassen will, ordnet er sie jetzt der „protestantischen" Synthese ein und unter [3]), mit starker Betonung der Gegengewichte. Vier geschichtlich-religiöse Grundelemente sind für das „protestantische Prinzip", die Haltung des protestantischen Menschen inhaltlich bedeutsam: das Erbe des Urchristentums und der Reformation, die Gegenwartsmächte des deutschen Idealismus und der Naturmystik.

Das Urchristentum. Wieder rollt sich die Wesensproblematik auf, hier

---

1) P. Tillich, Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Kairos II 1929, 3—37. Religiöse Verwirklichung, 2. Aufl. 1930, 25 ff., 43 ff.

2) Vgl. H. Stephan, ZThK 1932, H. 4; R. Paulus, Zur Krisis des idealistischen und des christlichen Geistes, Theol. Blätter 1937, Nr. 3/4. Dort eingehende Einzelkritik.

3) Vgl. schon „Krisis und Wende", S. 411.

am größten Beispiel, an dem sie recht eigentlich entstanden ist. An Schleiermachers Mittleridee und Harnacks These vom doppelten Evangelium wird die „Aporetik" der Wesensfrage auf ihren Gipfel geführt (150 ff.). Theozentrische Weite und christozentrische Ausschließlichkeit, übergeschichtliche Christusmystik und historisch belastete Jesusdogmatik führen in unentrinn- und unentwirrbare Verlegenheiten und Künstlichkeiten hinein. L. durchhaut den Knoten. Im Glauben an die „Agape", die überweltliche Güte Gottes, erschaut und erfühlt er „die große, alles überwölbende und in sich einbeziehende Bogenlinie ..., die sich von der Verkündigung Jesu über Paulus zu Johannes spannt ... In ihr sind jene Aporien aufgehoben" (165 f.). Sie schließt mit ein die prophetische Kunde vom welterhabenen Herrn; sie gipfelt in Matth. 5, 44 bis 48; 11, 25: „Vater und Herr ..."; sie schließt zugleich die Jünger in den heiligen Ring der Gottessohnschaft ein. Jedes Abrechnen zwischen Heiligkeit und Liebe, doch auch der Eros Griechenlands, die maitri Buddhas und das Sunder Warumbe Eckharts sind hier (personalistisch) übertroffen (166 ff.). Zu diesem Christentum bekennt sich der protestantische Mensch (174). — Seiner lebensvollen Einfachheit steht jedoch eine geschichtliche Belastung und dogmatische Verwicklung gegenüber, die die ganze Überlegenheit jenes Hochgedankens erfordert und erprobt. Die drei Funktionen des Wesensbegriffes: historische Bestandsaufnahme, kritische Sichtung, positive Normierung, greifen entscheidend ineinander. Zum geschichtlichen Bestand des Christentums gehören jedoch auch „Unterschreitungen" jenes Gottesbildes, auch innerhalb des N. T., ja bei Jesus selbst (174 ff.). So die Lohn- und Vergeltungsethik, das Dämonisch-Schreckhafte im Gottes- und Gerichts-[1]) und die dramatische End-Nah-Erwartung im Reich-Gottes-Gedanken. Die zutiefst verstandene Agape ordnet sich vielmehr den Gerichtsgedanken in seiner Reinheit ein: das Recht hat der Liebe zu dienen; die Agape ruft zur Buße. Die eschatologische Enttäuschung darf nicht länger durch Umdeutungen verdeckt werden (179 ff.). Den bisherigen Verlegenheitsauskünften (Verzicht auf die Nah- oder auf die Enderwartung) ist der Tillichsche Kairosgedanke entgegenzustellen. Er nimmt im Gegensatz zu Utopie und Allzeit-Ewigkeit die Zeit wieder ernst. Über Tillich, auch F. Buri, M. Werner hinaus wird in der Agape, die zugleich Gerechtigkeit ist, der konkrete Inhalt der Kairosspannung gesehen. Damit mündet die Wesensfrage in die Frage nach der „Christologie des protestantischen Menschen" (184 ff.). Barthischer „Doketismus" wie humanistische Geschichtsgläubigkeit nehmen den Realismus echten Geschichtsdenkens nicht ernst genug. Beide huldigen einem Absolutheitsglauben, dem das ursprüngliche Absolutheitsmotiv: die Enderwartung, abhanden gekommen ist. Damit ist die Absolutheitsfrage neu gestellt und entschieden: „Nicht ist das Christentum die absolute Offenbarung Gottes,

1) Ist hier nicht Ureigenstes und Angeeignetes zusammengeworfen? Ohne dies tremendum in reinster Vollendung erhalten wir einen bürgerlich sentimentalen Jesus!

sondern im Christentum ist, soweit in ihm Offenbarung Gottes ist, auch Absolutes." Es ist „das in bestimmten Zügen der Person und Verkündigung Jesu zutage tretende ... Urbild der Agape" (188). Das Bild Jesu ist trotz historischer Unsicherheit und unterschreitender Züge das konkrete „Symbol" der Agape Gottes, unter Verzicht auf jede Übertragung messianischer oder sakramentaler Gedanken auf den geschichtlichen Träger dieses Symbols. Geschichtliche Jesusgestalt und ewige Christuswahrheit stehen in flüssigem Spannungsverhältnis. Die Bedeutng, nicht das Faktum ist entscheidend. Gerade die Dogmatisierung des Geschichtlichen „unterschreitet" die Lebendigkeit und Fülle des Symbols. Im Unterschied von den früheren will diese Symbolchristologie existentielle, „ontologische" Bedeutung haben (190 ff.). Das Mittlerverhältnis ist eschatologische Kairosgestalt der Gnade; ausschließende Absolutheit zerstört deren Sinn. Das Ja wie das Nein der Agape zum Menschen findet ihr höchstes Symbol im Kreuz, unter Ablehnung jeder Versöhnungsdogmatik. Im schlichten „Erlebnis" kommt das Symbol zum Vollzug, erreicht uns Wirklichkeit der Gnade.

Von der Reformation war schon im problemstellungsuchenden 1. Teil die Rede; nun (198 ff.) wird das positiv-kritische Verhältnis der gefundenen protestantischen Frömmigkeitsgestalt zu ihr näher bestimmt. In scharfer Polemik gegen die zur „Lutherrenaissance" entartete Lutherforschung, in eingehender Auseinandersetzung besonders mit Holl und Hirsch wird die zentrale Verschiedenheit beider Gestalten verfochten (202 ff.). Die Heerschau über die neuere Lutherforschung gipfelt antithetisch in dem Rückgriff auf Th. Harnack (222 ff., 227 f.), der allein von Modernisierungen Luthers sich freihalte und die harten dogmatischen Züge voll zur Geltung kommen lasse [1]). So nur erhält die Frage ihren ganzen Ernst (224 ff., 229 ff.): ist die von Paulus übernommene Rechtfertigungslehre Luthers mit ihrem objektiven Unterbau, der (wenn auch abgewandelten) Anselmschen Versöhnungslehre, das evangelium aeternum? Gilt die „radikale Absage an das Recht" nur von dem Verhältnis des Menschen zu Gott oder auch vom Verhältnis Gottes zum Menschen? Wenn ja, so sind wir keine Lutheraner mehr. — Und doch bleibt uns das Leben aus der Tiefe des sola gratia und sola fide ohne priesterlich-sakramentale und: ohne christologisch-versöhnungstechnische Vermittlung, d. h. ohne das propter Christum. Unser Gottes- wie unser Glaubensbegriff deckt sich nicht mit dem Luthers (so auch O. Ritschl). Und doch heißt das: „nicht Zerstörung, sondern Entbindung des wahren religiösen Gehalts" der Rechtfertigungslehre. Also auch hier: der „wahre" Luther. Doch nun eben im neuen Sinn: „Luther verstehen heißt für

---

1) Die Abhängigkeit Th. Harnacks von Luthers Nachfahren zeigt, bei hoher Wertung seiner Absicht, O. Wolff, Lutherforschung (s. unten Besprechung) S. 63—112. Vgl. Stephan, Geschichte d. evang. Theologie seit d. Deutschen Idealismus, 1938, S. 512 f. Zu L.s Urteilen über Luther, auch über Hegel, vgl. Wehrung, Christentum und Deutschtum, 1937.

den protestantischen Menschen: über Luther hinausgehen." — Am wenigsten dürfen wir mit Luther das ganze N. T. im Licht (oder Schatten) der Rechtfertigungslehre sehen. Jesus, Paulus und Luther sind nicht unter einen Hut zu bringen. Sie ergänzen und berichtigen sich, verstärken sich freilich auch z. T. in ihren Unterschreitungen [1]). Unser Ja zu ihrem Besten, Ewigen kann nur in voller innerer Freiheit geschehen.

Protestantismus und (deutscher) Idealismus. Hier grenzt L. seine Fragestellung scharf ab von der lange üblichen Art, in der man von beiden Seiten her beide Größen maß. Es geht heute nicht um den etwaigen christlichen Gehalt oder um die Unchristlichkeit des Idealismus. Es können gerade seine Gegenwerte zum Christentum heute für den protestantischen Menschen belangvoll sein. Das Christliche im Idealismus ist vielfach nicht das Neue und Entscheidende in ihm. Um dieses durchzusetzen, mußte auch Wertvolles fallen gelassen werden. Hier liegt denn auch seine Grenze: „Gott ist bei (fast) keinem der idealistischen Denker Erschütterer der Zeit und der Endlichkeit (vgl. 331 ff. Anders die „Spätidealisten", 337 ff.). Und doch (254 ff.): das Urchristentum ist auch hier unausschaltbar. Fichte (wie Hegel, vgl. Jugendschriften!) kennt das Wunder der Agape [2]), und Hegel das Mysterium des Kreuzes. Der Idealismus „hat das Christentum so wenig überwunden, daß er vielmehr mit ihm nicht fertig geworden ist" (261 f.). — Dies zur historischen Gerechtigkeit. Für uns entscheidend ist jedoch das andere, nichtchristliche Element: das „Pathos der Weltleidenschaft und der Freiheit [3])". Hier liegt der systematische Beitrag des Idealismus zur protestantischen Synthese (263 ff.). Dabei (268 ff.) sei auf L.s Unterscheidung eines vierfachen Sinnes von „Autonomie" hingewiesen, ihren Verächtern ins Stammbuch, und als Einsatzpunkt für kritisch-dialektische Weiterführung.

Endlich das vierte Element: die „Naturmystik" (274 ff., 311). Hier bringt L., wie schon in seinen dazwischenliegenden Arbeiten, wertvolle Ergänzungen zu „Krisis und Wende". Gegenüber jedem (naturalistischen oder idealistischen) Monismus schätzt er bei so gänzlich verschiedenen Geistern wie Jakob Böhme und Klages den Sinn für die Mehrseitigkeit und Gegensätzlichkeit des Wirklichen, lehnt aber auch jeden christlich oder antichristlich zerreißenden Dualismus ab und fordert freien Raum für die „autonome" Eigenwertigkeit der Vitalität und für ein „mystisches" Naturempfinden, wie für die Dynamisierung und kosmische Ausweitung des Gottesgedankens, das alles mit panentheistischer Überwölbung (und die Tillichsche Transzendenz?). Naturmystik

1) Vgl. jetzt P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen, 1938.

2) Vgl. jetzt F. Büchsel, Fichte und Paulus, Theol. Blätter 1938, Nr. 6.

3) Die Verwurzelung des ethischen Persönlichkeitsgedankens in Reformation und N. T. zeigt klar Wehrung, Christentum und Deutschtum, 94 ff. Ebenso die des Freiheitsgedankens, 26, 109 f., 161 f.

und Schöpfungsfrömmigkeit ergänzen einander und bewahren sich gegenseitig vor Abwegen [1]).

Hieran schließt sich die Aufnahme des breiten Unterstromes [2]) von Gottesideen, die ein Werden in den Gottesgedanken hineintragen (359 ff.). L. gibt eine ausgezeichnete Gruppierung nach den Gesichtspunkten: Weltwerdung und Selbstwerdung Gottes, und innerhalb der Selbstwerdung: immanente und transzendente. Quer durch geht die kritische Stellungnahme: neben der Weltaufgeschlossenheit muß die Welterhabenheit Gottes (s. oben) gewahrt bleiben. Hier (im Schlußabschnitt) setzt L. das Messer zum Abhauen wilder Ranken schärfer an als im vorigen.

Das führt hinüber zum zusammenfassenden und abschließenden 3. Teil: die offene Dialektik der protestantischen Idee. Worauf gründet der „protestantische Mensch" seinen Glauben? Nicht auf eine autoritäre Offenbarung, die die gänzliche Unfähigkeit und Unwürdigkeit des Menschen zur Gotterkenntnis voraussetzt (320 ff.), sondern auf die coniectura, die docta ignorantia des Cusaners (324 ff.). Gegen den Dogmatismus jeder Art geht der protestantische Protest. Luther, gefragt, würde zu Goeze gegen Lessing (327 ff.) sich stellen (gewiß nicht zu Lessing, doch ob eindeutig zu Goeze?). Diese im Unterschied zu Hegel (331 ff.) offene Dialektik (so die Spätidealisten, 337 ff., auch der mittlere J. G. Fichte, 343 ff.) gründet letztlich im Gedanken von Gott; er ist das „Unbegreifliche und Bodenlose", in dem wir versinken, das doch ... der tragende Grund, Halt und Sinn unsres Daseins ist" (346).

So ist die protestantische Dialektik des Nein und Ja zur geschichtlichen Offenbarungsgestalt und ihrer Überlieferung gegründet in dem Ja und Nein Gottes zum Menschen, in der Ur-Einheit von Grund und Abgrund alles Seins und alles Sinnes. Die systematischen Ausdrucksmittel L.s sind die Begriffe des Symbols und der religiösen Wertigkeit (346 ff., 349 ff.). Ausdrücklich wird die Mißdeutung des Symbolgedankens im Sinn einer intellektualistischen Metaphysik abgelehnt, ebenso wie seine bloß zufällig nominalistische und seine materialistisch-gegenständliche Deutung. Im echten Symbol ist das Unbedingte gegenwärtig; doch so, daß es schwebt zwischen Ereignis und Hinweis, empirisch-geschichtlicher Gegebenheit und eschatologischer Seinsmächtigkeit (nicht etwa nur ideeller Bedeutung). Das lebendige Symbol „steht allemal im Schnittpunkt echter Transzendenz und realkonkreter Geschichte". Worin liegt aber das Kriterium seiner Wahrheit? Bloß in seiner „inneren Notwendigkeit", in seiner „Ausdruckskraft für das Unbedingt-Transzendente" (Tillich)? Nein: denn dann wäre die einseitigste Transzendenzreligion die wahrste. Zur konkreten Wahrheit gehört gerade das Eingehen der Transzendenz auf die Inhaltsfülle religiöser Werte [3]), die „in einer Symbolwelt investiert sind".

---

1) Vgl. Tillich, Kairos I 1926, 24, 58 ff.

2) Polarität des Naturgefühls im N. T.: Wehrung, a. a. O. 131 ff. Ebenda 47 ff. über Agape und Eros.

3) So doch auch Kairos II 21.

Das Kriterium der Wahrheit liegt in der dialektischen Einheit von Inhaltsfülle und zugleich Unabgeschlossenheit der Offenbarung, und letztlich Gottes selber (349 ff.). Das Dogma hat dem „Symbol" Platz zu machen (352 ff.).

Eine letzte Gewissensfrage stellt sich L.: wie verhält sich all das zu dem grundlegend bejahten „Kerngehalt" des Urchristentums und der Reformation? Droht hier nicht ein uferloser Relativismus? Und kann es mit der entschiedenen letzten Position, mit der erhabenen Agape Gottes, vereinigt werden? Das führt zu einer letzten Näherbestimmung des ganzen An- und Einsatzes. Unser gesamtes Reden über „Gott" bedarf einer gründlichen Umstellung. Mit P. Göhre (Der unbekannte Gott, 1920) bekennt sich L. zu einer Haltung der epoché, die vor dem Geheimnis zu schweigen weiß (vgl. oben: docta ignorantia), und wenn sie redet, es so tut, daß dahinter spürbar der unermeßliche Abgrund der göttlichen Transzendenz dunkelt. „Die Erhabenheit und Heiligkeit Gottes zieht in sein schweigendes Dunkel hinein, die Agape aber ist der helle Lichtsaum daran ..." (376 ff.).

Was aber gibt jenen biblisch-christlichen Aussagen und Bildern ihr entscheidendes Recht, ihren Primat in unsrem inneren Leben? Ist es ihre positiv geschichtliche Bezeugung? Nein, sondern ihre eigenartige „Wertigkeit", kraft deren hier die höchsten dem Menschen als solchem zugänglichen Werte sich wiederfinden (oder erst entdeckt werden?) Was unter Menschen das Höchsterreichbare ist, das darf im Gottesbild mindestens nicht unterschritten werden, mag das Letztgemeinte im Symbol „Gott" noch so hoch darüber emporragen. Jene Höchstwerte sind also letztmögliche Annäherungswerte an das, was alle analogia entis unendlich überragt, aber eben darin ihr ein bedingtes Recht als „Gestalt der Gnade" einräumt, unter dem steten Gericht „prophetischer Kritik". In der „Mystik des Ungeheuren" (379 f.) liegt die „Krisis des Evangeliums", aber auch seine tiefste Gründung.

B. Stellungnahme. Sie muß in aller gebotenen Kürze zweierlei ins Auge fassen: 1. den konstruktiven Grundgedanken, 2. die Frage nach der Eigenart und Eigenständigkeit des „protestantischen Menschen", nach der ihm eigenen Formung der christlichen Glaubenswelt.

1. Den tragenden systematischen Gedanken L.s suchen wir zu fassen und weiterzuführen. Ich unterscheide: den konstruktiven Gedanken selbst und die begrifflichen Mittel.

a) Der geschichtlich-systematische Hauptgedanke. aa) Formal. Die beiden Pfeiler, die alles tragen, sind: die geschichtlichen Gestalten in ihrer einmaligen Sonderart und Verkettung einerseits, die dialektische Problematik des Bedingten und Unbedingten andrerseits. Der überwölbende Bogen besteht darin: es gibt keine Dialektik der Ideen

unter sich ohne ihre Erfüllung in konkreter geschichtlicher Wirklichkeit [1]); nur hier hat sie ihre volle Wahrheit. Und wiederum: die Besonderheit und die Verkettung geschichtlicher Gestalten und Ereignisse in ihrem gegenseitigen Sichverdrängen und Sichfordern wird voll erfaßt nur auf dem Hintergrund ihrer Sinndeutung als immer neues Gericht vor und immer neue Schöpfung aus dem Unbedingten. So sind Geschichte und Systematik unterschieden und aufeinander bezogen.

bb) Inhaltlich. Hier greift der reformatorisch-protestantische Gedanke ein: was uns alle ins Dasein ruft und im Dasein hält, ist „die allmächtige Liebe, die alles bildet, alles hegt", — doch dies zusammen mit dem strengen Wort über alle Endlichkeit und Innerzeitlichkeit (das Mephisto allein sieht und nur auf seine Weise sieht: „Alles, was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht"); wir bezahlen unser Leben zuerst mit dem Tod anderer und dann mit unsrem eigenen. Seinsgnade und Todesgericht sind untrennbar. Der urchristliche Gedanke ist: die gesamte Endlichkeit und Zeitlichkeit, nicht nur jede einzelne Gestalt, ist Geschöpf der Ewigkeit und wird von ihr aufgehoben — doch nicht in ein letztes Nein, sondern in das ewige Ja, das im Aion mellon symbolisiert ist. Dieser Grundgedanke erhält in den geschichtlichen Gestalten des N. T., der Reformation, des Protestantismus seine konkrete Wirklichkeit und damit Wahrheit, aber auch seine bedingte Art, die der gegenseitigen wie der unbedingten Kritik unterliegt, einer Kritik, die selber wieder die Bahn frei macht für neue Bildungen, die mit den alten in Ja- und Neinspannungen stehen. Das Große an der Reformation ist: sie sieht jene Lebens- und Todesdialektik ganz gesammelt in dem Brennpunkt der Gewissensfrage, die Gott an den Menschen richtet; als Schuldiger und als „iustus" wird der Mensch ganz Person. Damit ist der Personalismus gegründet und begrenzt auf dem rocher de bronce dessen, was die Väter Rechtfertigung nannten. Zugleich wird hier das einmalige Geschehen in seiner Allemaligkeitsbedeutung erkannt und durchlebt. Die Epigonen sahen nur noch das isolierte Einmal, und die isolierte Gewissensfrage. Der protestantische Gedanke sprengt diese Versteinerungen. Er läuft Gefahr, darüber die

1) Vgl. Tillich, Kairos I 64.

Sache selbst zu verlieren, wagt aber dennoch, ob auch meist nicht positiv-radikal genug, die Kritik an der reformatorischen Frömmigkeitsgestalt. Er nimmt den Autonomie- und Eigenwertgedanken, den Immanenz- und Vitalitäts-, den Menschheits- und den völkischen Machtgedanken auf und wagt die Auseinandersetzung dieser Gedankenmächte und Wirklichkeiten mit dem überkommenen Gut. Ein endgültiges Urteil über ihn kann noch nicht gefällt werden; denn er hat seine Sendung erst angetreten. Der protestantischen Haltung verdanken wir wesentlich mit die Neuentdeckung des biblisch-reformatorischen Gutes; daher ist dessen Erneuerung selbst eine protestantische Erscheinung. Reformatorische Haltung ohne protestantisches, kritisches Geschichtsbewußtsein ist heute unmöglich; protestantische Haltung ohne christlich-reformatorisches Erbe wäre ebenso Verrat an ihrer Sendung, wie der Verzicht auf die neuzeitlichen Werte und Erkenntnisse es wäre. So sehe ich Protestantismus und Reformation geschichtlich und systematisch noch stärker verwachsen als Leese.

b) Die konstruktiven Mittel: Wertmaßstab und Wahrheitskriterium. aa) Dem zerreibenden Relativismus wie dem zerreißenden Kampf der sich aufhebenden Absolutheitsansprüche entrinnt L. durch die Herausarbeitung eines Höchstwertes, um den die andern, in ihrem relativen Recht anerkannten Werte sich gruppieren, sei es in konvergenter Richtung, sei es in fruchtbarer Gegensatzspannung. Höchstwert ist nicht Alleinwert. Wohl aber enthält jener Höchstwert ein kritisches Prinzip, um „Unterschreitungen" zu erkennen und auszuscheiden. Im innerchristlichen Bereich handhabt L. dies Prinzip mit großer Schärfe: der Höchstwert: die Agape, muß freigelegt werden, vielfach verschüttet wie er ist. Den außerchristlichen Werten gegenüber nimmt L. eine doppelte Stellung ein: einerseits, wie gegenüber dem Pantheismus, setzt er das Messer unerbittlich an als christlicher Dogmatiker und Ethiker; anderseits läßt er hier dem freien Sichausschwingen und dem kämpfenden Sichdurchsetzen idealistischer (239) wie naturaler Gegenwerte weiten Spielraum. Hier (wie im innerchristlichen Raum) wäre der Tillichsche Begriff des Dämonischen, durchgreifender angewandt, eine Hilfe gewesen, das Agapeprinzip kritisch auszuwerten für eine Rangstufung der Werte, und in der Anwendung für die Abgrenzung zwischen Werttoleranz und

Wertintoleranz, et = et und aut = aut. Denn das Dämonische ist der Gegenspieler der Agape. Sie ist der einzige Wert, der über der Gefahr der Dämonisierung steht, der einzige reine Vertreter des Unbedingten auf Erden, also mehr als Höchstwert: der Wert der Werte, und das Ende der Werte. — So glaube ich L.s Prinzip der „religiösen Wertigkeit" verstehen und seine Anwendung verstärken zu sollen (vgl. 171 ff., 244 ff., 355 ff., 360 ff.; andrerseits 239 ff., 263 ff., 274 ff.).

bb) Ob jedoch der Wertgedanke ausreicht, da, wo es um den letzten Wahrheitsmaßstab geht (349 ff., 378 ff.)? Auch das höchste Wertprinzip unterliegt, in letzter dialektischer Selbstkritik, im entscheidenden Umschwung ins Theozentrische, dem Gericht und der Gründung durch die Wahrheit, in einem Sinn, der über jeden theoretischen, praktischen usw. Sondersinn hinausschwingt. Gerade Tillich hat seine Systematik bis zu diesem Punkte vorgetrieben [1]). Nach ihm ist dieses letzte Wahrheitskriterium (der „Wächter") eins mit dem Kern der Rechtfertigungslehre — L. würde sagen: mit der schöpferisch richtenden Macht der Agape. — Geschichtlicher Vertreter dieses Wahrheitsbegriffes ist nach Tillich-Leese das „Symbol". Es weist nicht bloß hin, sondern es „bedeutet". „Bedeutung ist mehr als Hinweis." Gestalt der Gnade ist „Sichtbarwerden der Herrlichkeit" (Kairos I 21), doch stets unter dem „eschatologischen" Vorbehalt. Ich möchte hier unterscheiden: 1. das unmittelbar schöpferische Geschehen (das Aufleuchten einer „Gestalt der Gnade"), 2. die vermittelte menschliche Auffangsform, und hier wieder den ungewollt sich darbietenden Ausdruck, und 3. die reflektierende Verarbeitung. Das 1. möchte ich nicht Symbol heißen, sondern erst das 2. Die innergeschichtliche Bedingtheit steigert sich von 1 zu 3, die eschatologische Bedeutung umgekehrt von 3 zu 1. — Das hat seine Folgen für den Christus-, den Sakraments- und Kirchengedanken; bei all dem gilt es die Überwindung des historischen Relativismus, des supranaturalen Absolutismus und des geschichtslosen Rationalismus durch den eschatologischen Idealrealismus (Tillich-Leese: Symbolismus).

1) Weniger in seiner „Religionsphilosophie" (s. dort 799 ff.) als in dem Aufsatz: „Kairos und Logos", Kairos I 50 ff., 70 ff.

Ich möchte überall dort den „pneumatischen" Einbruch des Unbedingten positiver nehmen als T. und L. [1]).

2. Gibt es den „protestantischen Menschen" als geschichtlich-grundsätzlich geprägte und noch zu prägende Gestalt? Waren Leibniz, Kant, Herder, Lessing, Goethe, Schiller, Fichte, Hegel, Schleiermacher in dem Sinne L.s Protestanten? Ist solcher Protestantismus in seiner synthetischen Eigenart eine dauernde geistige Macht unter uns? Hat er insbesondere religiösen Eigenwuchs genug, um sich gegen gröbere Erscheinungen von rechts und links halten zu können? — Als Massenerscheinung sicher nicht. Auch eine religiöse Gemeinde, eine Kirche gar, wird er kaum aus sich erzeugen können. Die beiden Elemente des L.schen Buches: ausschließender Radikalismus und geschichtliche Positivität der Vergangenheit wie der Gegenwart gegenüber, in Persönlichkeiten wie Harnack, Troeltsch, Rittelmeyer, Tillich, und ich darf hinzusetzen: Leese, vereinigt, würden in praxi in verschiedene Richtungen auseinanderstreben. Über dieser Gefahr dürfen wir jedoch die Stärke nicht vergessen: gegen Einseitigkeiten, die sich zu Tode laufen müssen, wie gegen Vermittlungen, die die Gegensätze verschleiern, steht hier jene Wahrhaftigkeit, die der Mehrseitigkeit des Lebens ihr Recht läßt, gepaart mit dem Denkerwillen, die Spannungen der Lebensdynamik in sich durchzukämpfen, und sie (anders als Hegel) im „offenen System" — selbst ein dialektischer Ausdruck — zu zeitbedingter und persönlicher Einheit zu binden. Mit offenem Visier wird dieser Protestantismus seine „häretische" Haltung bekennen, die Unwirklichkeit einer vermeintlich vorhandenen Bindung um jeden Preis an „Schrift und Bekenntnis" der heute weithin herrschenden Scheinorthodoxie vor Augen halten, aber auch die kurzschlüssige Oberflächlichkeit synkretistischer Tagesprodukte aufdecken. Als Ferment und Bindemittel zugleich wird er die Kirche vor geistiger Isolierung und Verkümmerung, unser Volk vor religiöser Versandung zu bewahren haben. Ob er das aufbringt, darüber kann

---

1) Der von Stephan (Geschichte der ev. Theol. 317 A.) genannten Gefahr suche ich so zu begegnen: philosophische wie theologische Begrifflichkeit sind beide „Symbole" für pneumatische Gestalt der Gnade im Sinn von oben Nr. 3. — Vgl. Wehrungs Unterscheidung von „Deutung und Umdeutung" (Hinüberdeutung), Z. f. syst. Th. II 1924, H. 1.

nur die Geschichte das Urteil fällen. Bisher ist es ihm nur in dem Maß gelungen, als es ihm gelang, der biblisch-kirchlichen Überlieferung ein eigenes Gesicht abzugewinnen, aus seiner inneren Freiheit, aus seiner Erkenntnis des geschichtlichen Abstandes, aus seiner Einfühlungsfähigkeit heraus. Von diesem Erbgut lebten die genannten Männer unserer Klassik stärker, als ihre ausdrücklich christlich oder gegenchristlich geformten Äußerungen zutage treten lassen. So sind sie unter den Bedingungen ihrer Zeit und Art „Protestanten" gewesen. Sie gehören in den protestantischen Heiligenkalender hinein, aus dem man sie in schöner Eintracht von rechts und links hat streichen wollen. Indem der gläubig freie Protestantismus das Recht der Weltkinder Gottes verficht, verteidigt er reformatorisches Gut [1]). Von diesem Gut lebt auch er zuletzt.

So muß der protestantische Mensch die Brücke bilden, wenn es dazu noch so sehr „zu spät" scheint, zwischen Kirche und „weltlicher" Gläubigkeit. Er hat die Kirche an das Recht der Weltlichkeit, und diese an die Jenseitswerte zu erinnern, deren „Symbol", deren Zeuge und Zeichen die Kirche sein soll, damit zugleich ihr Sonderdasein begrenzend und letztlich „aufhebend". Eine positive Lehre von der Kirche ist das grundsätzlich und praktisch brennendste Problem, das uns L.s Buch aufgibt; es ist in ihm kaum angerührt.

Es bleibt nichts übrig: der „protestantische Mensch" muß, seiner Belastung und seiner Grenzen bewußt, doch seiner Sendung gewiß, seinen Auftrag wagen und seine Sendung erfüllen. Leeses tapferes, kenntnisreiches Buch bedeutet einen Ruf, wohl in letzter Stunde. Möchte er die erreichen, die er angeht, und möchten sie sich ihm nicht entziehen!

---

1) Zum protestantischen Auftrag der ev. Kirche selbst: Wehrung a. a. O. 116, 127.

Besprechungen.

1. Zur Glaubenslehre und Theologie-Geschichte.

Emanuel Hirsch, Leitfaden zur christlichen Lehre. Tübingen, J. C. B. Mohr 1938. 279 S.; RM. 9.—, geb. 10.80.

Das Buch umfaßt den gesamten Stoff der systematischen Theologie. Ein 1. Kreis von Sätzen gibt eine Einleitung oder „dogmatische Propädeutik"; er bestimmt die Aufgabe der systematischen Theologie sowie den „rechten Umgang" mit Bibel und Bekenntnis. Der 2. Kreis nennt sich „Das Selbstverständnis des abendländischen Menschen an der Grenze der christlichen Wahrheit" (Dogmatik I); er bringt Aussagen über Wahrheit und heutiges Wahrheitsbewußtsein, über Gott und über den Menschen. Der 3. Kreis, „Die im Glauben an das Evangelium empfangene Erkenntnis der christlichen Wahrheit", deckt sich (abgesehen von den schon behandelten Aussagen über Gott und über den Menschen) ungefähr mit Dogmatik II; er sammelt deren Inhalt unter den Leitbegriffen „Das Wort", „Der Glaube", „Die christliche Gemeinschaft". Endlich der 4. Kreis entwickelt die „Ethik und Geschichtslehre" unter dem Titel „Die Wirklichkeitsgestalt des christlichen Lebens als eines wahrhaft menschlichen Lebens" (Die Gemeinschaft und der Einzelne, Die Geschichtsmächte, Die Daseinsgestalten). — Die Darstellung ist in den eigentlichen Paragraphen äußerst knapp; H. bemüht sich, abgegriffene Wendungen durch neue, eindrucksvollere zu ersetzen, findet dabei mit großer Sprachkunst oft treffliche einprägsame Formulierungen, erschwert aber zuweilen auch durch verkrampft anmutende Neubildungen das Verständnis. Doch hilft er über viele Schwierigkeiten hinweg, indem er jeweils dem Haupttext ein „Merke" beifügt, das teils die rechten Gesichtspunkte für das Verständnis, teils erläuternde Zusätze gibt.

Das Ganze ist schon als einheitliche Gestaltung der systematischen Theologie eine Leistung, die heute einzigartig dasteht. Sie ist selbstverständlich ein kühnes Wagnis. Und wieweit die Wirkung dieses Wagnisses reichen wird, läßt sich nicht von vornherein absehen. Aber seine anregende Kraft wird jeder verspüren, der sich ihm nicht aus konservativer Gesamtstimmung, aus theologischen oder kirchenpolitischen Gründen verschließt. Erleichtert wird das Wagnis dadurch, daß H. die historische und die systematische Besinnung des christlichen Glaubens so innig wie kaum ein anderer Vertreter der „Nachkriegstheologie" miteinander verbindet. Er nimmt die Geschichte, daher auch die geschichtliche Forschung,

wirklich ernst, tritt immer aufs neue fragend an sie heran und sucht Stellung zu ihr als einer, der durch die Offenbarung Gottes in Christus einerseits selbst in sie hineingestellt, anderseits zugleich ihr gegenüber frei geworden ist. So kann sein Verfahren nicht anders als kritisch sein; aber kritisch nicht im negativen, sondern im produktiven Sinn — man wird an Schleiermachers „divinatorische Heterodoxie" erinnert. Hirsch tritt entschlossen auf den Boden neuzeitlicher Wissenschaft, weil heute nur auf diesem Boden die neutestamentliche und reformatorische Botschaft verstanden werden kann; andersartiger Aufbau des christlichen, auch des theologischen Denkens würde tödliche Spaltung des Bewußtseins oder Selbstabkapselung des evangelischen Christentums, d. h. sektenhafte, durch Ungehorsam oder gar durch phantastische Romantik geleitete Eigenmächtigkeit der Glaubensgestaltung sein. Natürlich erheben sich hier wichtige Fragen, über die vielleicht auch H. noch nicht sein letztes Wort gesprochen hat. Aber gegenüber dem gefährlichen Zurücktreten der intellektuellen Wahrheitsfrage in der Nachkriegstheologie bedeutet es schon ein Verdienst, durch radikale Thesen die Frage wieder lebendig zu machen und der voreiligen Beruhigung bei Bibelsprüchen, Bekenntnis- und Luther-Sätzen zu wehren. Um einfache Wiederaufnahme des „Liberalismus" handelt es sich schon deshalb keineswegs, weil H. nirgends verleugnet, daß er sich an Holls Hand in Luther vertieft und von da aus Unverlierbares für seine Arbeit wie für sein Leben gewonnen hat; aber auch deshalb nicht, weil nach wie vor Kierkegaard zu seinen wichtigsten Lehrern gehört — nächst Luther (und vielleicht Schleiermacher) wird kein anderer Theologe so oft in dem Leitfaden genannt wie er. Sucht man einen Anknüpfungspunkt für H.s Gedanken in der Vorkriegstheologie, so wird man ihn — abgesehen von Holl — am ehesten bei W. Herrmann finden. An zwei wichtigen Punkten zieht H. ihn ausdrücklich heran: sein „Satz, daß eine als heilsnotwendig vorgestellte Zustimmung zu einem mir mit der Behauptung der Glaubenspflicht vorgelegten Glaubensartikel ein Akt intellektueller Werkgerechtigkeit sei, ist unwiderleglich" (S. 158); und bei dem so wichtigen Verhältnis des Christlichen und des Humanen ist unter den vorhandenen theologischen Ethiken die seinige „am nächsten an die richtige Fragestellung herangekommen" (S. 206).

Die Neugruppierung der Stoffe und die Neuformulierung der Gedanken ist für den Fachmann überall wertvolle Anregung, auch da, wo er sie nicht für sachgemäß oder praktisch hält. Inhaltlich müßte eine fruchtbare Auseinandersetzung wohl bei dem Verständnis von Gesetz und Evangelium beginnen. Hirsch sieht es m. E. zu einfach, zu sehr nur als Aufhebung des Gesetzes durch das Evangelium. Gewiß ist, obwohl es sowohl im Alten wie im Neuen Testament Gesetz *und* Evangelium gibt, Gleichstellung, Polarität oder eine ähnliche Verhältnisbestimmung beider Größen unmöglich. Entweder herrscht das Gesetz über das Evangelium — also Rückfall in die Gesetzesreligion (so war und ist es schmerzlich oft im „Christentum")! Oder das Evangelium herrscht gut neutestamentlich über das Gesetz! Allerdings schließt dieses „oder" eine Umprägung, eine Wiedergeburt des Gesetzesbegriffs — wie auch der Begriffe Heilig-

keit, Gerechtigkeit, Strafe usw. — durch das Evangelium ein, eine Durchdringung alles Redens vom Willen Gottes mit dem neuen Sinn, der dem Glauben in Christus offenbar wird. Auch das „Gesetz" geht im Glauben durch Tod und Auferstehung hindurch. Den Ansatz (nicht auch die Durchführung) dieses Vorgangs meine ich in der alten Lehre vom dritten Brauch des Gesetzes zu erkennen, die H. unbedingt ablehnt. Das neue, von der Liebe her zu gewinnende Verständnis des Gesetzes scheint mir nicht nur seiner selbst wegen wichtig, sondern auch deshalb, weil es vorbildlich und fruchtbar werden müßte für viele andere Fragen, z. B. für das rechte Verhältnis des christlichen Glaubens zur natürlichen Religion, zum „Humanen", zum Weltgeschehen überhaupt, d. h. für alle Fragen der sog. Welt- und Lebensanschauung (Andeutungen darüber versucht nach einer bestimmten Seite hin mein Aufsatz über „Offenbarung Gottes heute?" im vorigen Heft zu geben). Das Verfahren führt ebenfalls zu positiver Glaubenswertung der gegebenen geschichtlichen Situation; eine so reibungslose Scheidung zwischen Welt und Evangelium wie bei H., ein so einliniges Gericht über die Kirchen ermöglicht es allerdings nicht, aber es scheint mir das neutestamentliche wie das reformatorische Anliegen besser zu erfüllen.

Die kurzen Andeutungen müssen genügen, um zu zeigen, daß H.s Leitfaden die theologische Gedankenwelt in Bewegung zu setzen vermag. Er eignet sich kaum als Einführung in die systematische Theologie für Anfänger, kann aber dem große Dienste leisten, der schon so weit Theologe ist, daß er versteht, um was es sich darin handelt, und fähig ist, lebendige Auseinandersetzung damit zu pflegen. Für die systematische Theologie selbst kann es heute keinen interessanteren Vergleich geben als den zwischen diesem überall neue Wege suchenden Leitfaden und der überall auf alte Kirchenlehre zurückgreifenden „Kirchlichen Dogmatik" Barths (s. Bücherliste am Schluß des Heftes). Stephan.

Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der altevangelischen Lehrer, quellenmäßig belegt und verdeutscht von Emanuel Hirsch. Berlin, de Gruyter & Co. 1937. 446 S. Geb. RM. 8.—.

Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch, hrsg. von Emanuel Hirsch. Tübingen, J. C. B. Mohr 1938. 351 S. RM. 7.80, geb. 9.60.

Beide Werke sind überaus verdienstliche Hilfsmittel für das Studium wie für nachträgliches Streben nach geschichtlicher Besinnung. Rasche und starke Verbreitung ist ihnen sehr zu wünschen. Das Hilfsbuch dient der spezifisch dogmatischen Besinnung. Das erste, weitaus größere Hauptstück bringt eine Fülle wichtigsten Stoffes aus dem reformatorischen Schrifttum; vor allem kommt bei jedem der behandelten Loci natürlich Luther, daneben Melanchthon und Calvin zu Wort; gelegentlich auch Osiander, Zwingli u. a. Die Reihenfolge, bzw. die Unterscheidung: 1. „Die vereinfachende und umbildende Aufnahme des altkirchlichen Dogmas", 2. „Übergang zu den dogmatischen Neubildungen der Reformation", 3. „dogmatische Neubildungen" ist schwer durchführbar, erweist

sich aber doch als fruchtbar. Das zweite Hauptstück scheidet grundsätzlich zwischen Luthertum (Belege von der Konkordienformel bis zu Hollaz) und Reformierten (Belege bis zum Ende des 17. Jahrhunderts). Das Ganze ist so reich und umsichtig, daß ich hier in reiner Dankbarkeit auf die Geltendmachung besonderer Wünsche verzichte. Auch die Verdeutschung der lateinischen Quellen erkenne ich als — schmerzliche — Notwendigkeit an.

Auch das Lesebuch ist warm zu begrüßen. Es bringt erst Proben aus der „christlichen Aufklärung" (Leibniz, Semler, Spalding, Jerusalem, Ammon, Bretschneider u. a.); dann von den „großen Bewegern" (Fragmentenstreit, Lessing, Hume, Kant, Goethe), dann von Fichte, Schelling, Schleiermacher, endlich „Hegel und die Stellung der Theologie zu ihm" (Baur, Kierkegaard). Natürlich ist jedes Stück dabei wichtig. Aber der Stoff ist so weitschichtig und umstritten, daß man über Prinzip und Einzelheiten sehr verschiedener Meinung sein kann. Weshalb fehlt z. B. unter den „großen Bewegern" Herder, weshalb neben den Philosophen die Frühromantik (abgesehen von Schleiermachers Reden)? Wenn das philosophische, bzw. religionsphilosophische Denken so einseitig voransteht wie hier, dann ist Goethes Aufnahme fragwürdig. Bei Schleiermacher scheint mir Unentbehrliches aus der 5. Rede zu fehlen, anderseits der Abdruck aller Leitsätze der 1. Auflage der Glaubenslehre durch den Hinweis auf das praktische Heft von Rade (1904) ersetzbar, das neben die Leitsätze der 1. die viel häufiger zitierten der 2. Auflage stellt. So könnte man fortfahren. Vielleicht kommt Hirsch in einer 2. Auflage manchen Wünschen entgegen. Erst dann könnte das Buch wirklich eine weitergehende Lektüre der großen Meister entbehrlich machen. Aber schon jetzt ist es eine wertvolle Hilfe. Stephan.

Emil Brunner, Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis. Berlin, Furcheverlag 1938. 156 S. RM. 3.—, geb. RM. 3.80.

Die Überschriften der fünf Teile lauten: Objektivismus und Subjektivismus in der Geschichte der Christenheit / Das biblische Wahrheitsverständnis / Der biblische Wahrheitsbegriff und der Rechtfertigungsglaube / Das biblische Wahrheitsverständnis und die Lehre (zwei Vorlesungen) / Das biblische Wahrheitsverständnis und die Kirche. Schon sie zeigen das Ziel. Brunner möchte den biblischen Glauben „jenseits von Orthodoxie und Pietismus" aufweisen. Die Wahrheit ist, biblisch betrachtet, „Beziehungswahrheit", ist ein „Verhältnis personaler Korrespondenz zwischen Gottes Wort und des Menschen Glaubensgehorsam", steht „über dem Objekt-Subjekt-Gegensatz und dem von ihm bestimmten rationalen Wahrheitsbegriff", ist „ein Tun Gottes, das in einem Tun des Menschen aufgenommen werden muß". Gegen die objektivistische Gefahr kämpft Br. jetzt noch schärfer als gegen die subjektivistische (S. 129). Damit verläßt er vollends die „dialektische" Front. An einigen Stellen widerruft er ausdrücklich seine frühere Stellungnahme (S. 30 die gegenüber dem Pietismus; S. 108 die Orientierung seines Mittlerbuches „am Sein statt

am Werk Christi"). Möchte es ihm gelingen, auch sein Bild der theologischen Entwicklung von Ressentiments zu reinigen! Vorläufig bringt er noch seine einseitigen Auffassungen von Schleiermacher und Ritschl wie selbstverständlich vor und wagt er noch zu behaupten, daß „man" mit Männern wie Kähler und Schlatter vor dem Krieg kaum gerechnet habe. Wenn er einmal eine genauere Auseinandersetzung mit den theologischen Führern des 19. Jahrh.s versuchen wollte, würde es sich bald zeigen, wo der Zusammenhang der Nachkriegstheologie mit der „neuprotestantischen" Gesamtentwicklung und wo der Fortschritt liegt. — Vor den meisten früheren Schriften Br.s zeichnet diese jüngste sich durch Knappheit aus. Über die methodische Problematik vgl. die Fragezeichen, die Hermann Herrigel in „Christliche Besinnung heute" (1938, Septemberheft) hinzufügt. Aber zweifellos ist es dankenswert, daß Br. den Wahrheitsbegriff untersucht, und daß er den Begriff der Begegnung dafür fruchtbar macht. Vielleicht weckt seine Schrift mehr Interesse für das Wahrheitsthema, als es den wertvollen älteren Ansätzen der Behandlung beschieden war, z. B. Hans v. Soden, „Was ist Wahrheit?" 1927, und Karl Hennig, Zur religiösen Deutung der Wahrheit, Leipziger Dissertation 1933.

Stephan.

Erwin Reisner, Der Baum des Lebens. Eine Auslegung von Genesis 2, 8—3, 24. Berlin, Hans von Hugo Verlag 1937. 8°. 143 S.

Diese Auslegung der Paradieserzählung läuft darauf hinaus, daß das Verbot des Baumes der Erkenntnis dem Menschen gegeben sei, damit er indirekt auf den Baum des Lebens hingewiesen werde. Daß dieses Verständnis der Erzählung nicht gerecht wird, ergibt sich mit völliger Deutlichkeit bei 3, 22, wo der Verfasser genötigt ist, den klaren Wortlaut umzudeuten in dem Sinne, der Mensch würde jetzt in verkehrter Weise den Zugang zu Gott und zu seiner Ewigkeit finden und darum werde ihm der Baum des Lebens entzogen. Umdeutung und Eintragung zeichnen diese Auslegung überhaupt so stark aus, daß eine Auseinandersetzung mit ihr zu einer Erörterung der Grundvoraussetzungen des Auslegens führen mußte. Dazu ist hier nicht der Ort. Wer zur Kenntnis nimmt, daß nach R. beide Bäume der Erzählung in Wahrheit nur ein Baum sind, einmal als Noumenon und einmal als Phänomenon, oder sich von ihm sagen läßt, daß die Mitte des Gartens unbestimmt sei, weil unklar bleibe, welcher Baum in der Mitte stehe, daß das Paradies seine Mitte noch gar nicht kenne und mit dem Menschen sozusagen in der Mitte zwischen den Mitten schwebe, wird hinlänglich deutlich ersehen, was ihn bei der Lektüre erwartet, und es dem Rezensenten glauben, wenn er seinen Eindruck dahingehend formuliert, daß diese Auslegung ein Musterbeispiel dafür biete, wie eine Auslegung nicht sein soll.

Leipzig. J. Begrich.

Martin Strege, Zum Sein in Gott durch Denken. Eine Darstellung der ethischen Mystik Albert Schweitzers. Leipzig, Felix Meiner, 1937. 106 S. RM. 3.20.

„Die Frömmigkeit Albert Schweitzers in ihrer Bedeutung für die Kultur und die beiden großen Träger von Kultur, Kirche und Staat, aufzuzeigen war meine Absicht. Ragend steht die Gestalt Schweitzers vor uns als Verwirklicher des Geistes Jesu und als Wegweiser in die Zukunft" (S. 95). Das Buch ist aus langer und liebevoller Beschäftigung mit dem theologischen und kulturphilosophischen Schrifttum A. Schweitzers hervorgegangen. Es bringt sehr viele, ja zur Hauptsache systematisch geordnete Texte in angenehm lesbarer Verbindung. Es dient sehr wohl dazu, einen Fernerstehenden mit der Gedankenwelt Schweitzers bekanntzumachen. Es ist ein gutes und brauchbares „Textbuch". In eine selbständige kritische Auseinandersetzung mit Schweitzer tritt der Verf. leider nicht ein. Das ist die Grenze und der Mangel des Buches. K. Leese.

Heinz Noack, O. Henry als Mystiker. (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Amerikanische Literatur- und Kulturgeschichte, Heft 4.) Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1937. 100 S.; RM. 4.50.

William Sydny Porter (1862—1910) schrieb unter dem Pseudonym O. Henry in Amerika erfolgreiche, gefühlsstarke Kurzgeschichten. N. versucht die scheinbaren, zahlreichen Widersprüche in H.s Erzählungen aus den furchtbaren Erfahrungen seines Lebens zu begreifen. Er beschreibt H. als immanenten Mystiker; d. h. Henry glaubt an die angeborene Güte der Menschennatur und ihren Zusammenhang mit Gott im Unbewußten und läßt den Menschen nach dem Tode in die Geborgenheit einer liebevollen Natur zurückkehren. Das Gemüt ist bestimmend für sein Seelenleben. Er ist persönlicher Philanthrop, der die organisierte Nächstenliebe und die Kirchen ablehnt. K. Hennig.

Franz Spemann, Die protestantische Theologie der Gegenwart und das Neue Testament. Marburg, Spener-Verlag, 1938. 117 S. RM. 1.80.

Es ist „das eigentliche Anliegen dieser Schrift, daß wir noch in größerer Tiefe unterscheiden lernen die Stimme des Urchristentums vom Dogma der Kirche" (S. 54). „Die Herrlichkeit der Erlösung, die Kraft und Schönheit der Auferstehung, die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit mit neuen Zungen zu verkündigen" (S. 77), und den „Materialismus und Dogmatismus in der Religion" zu bekämpfen, das ist die Aufgabe unserer Zeit. Wir sollen den Reichtum des Neuen Testaments noch besser ausschöpfen, als es die Reformation getan hat, und zugleich „mit Freudigkeit ... großzügig, männlich und ritterlich hinter unserm großen Führer hineingehen in den herrlichen Frühling unseres Vaterlandes" (S. 117). — Das Verdienst dieser Schrift liegt in der Auflockerung der kirchlichen und theologischen Fronten und in der Aufgeschlossenheit für das Wirkliche. Sie spricht eine überaus lebendige Sprache und verstärkt den Vorstoß, der — noch packender, persönlicher und radikaler,

ohne politische Seitenblicke — von Paul Schütz ausgegangen ist (Warum ich noch ein Christ bin. S. Bücherliste, unten S. 385). Freilich den Einfluß auf die Theologie erschwert Sp. sich dadurch, daß er trotz offener Anerkennung auch der kritisch theologischen Arbeit ein merkwürdig geringes Verständnis für die Bedeutung theologischer Selbstbesinnung des Glaubens, aber auch für echtes Luthertum, ja überhaupt für geschichtliche Zusammenhänge zeigt. Bezeichnend sind manche der Examensthemata, die er empfiehlt: z. B. „Wie steht es mit deinem Gebetsleben?" „Wie war dir zumute bei deiner ersten Predigt?" Dennoch wird selbstkritische Theologie sich Schriften wie denen von Schütz und Spemann öffnen müssen, wenn sie dem evangelischen Glauben aufrichtig helfen will, sich in der gegebenen neuen Wirklichkeit neu auf sein Wesen zu besinnen. Stephan.

Bernhard Bavink, Wesentliches und Unwesentliches im Christentum. Frankfurt a. M., Diesterweg 1938. 85 S.; RM. 1.90.

Das Interesse des für weitere kirchliche Kreise geschriebenen Buches geht auf Entlastung der christlichen Verkündigung vor allem von dem, was historisch-kritisch oder weltbildlich angreifbar, bzw. längst erschüttert ist. Das Ziel ist reineres sachliches Verständnis der Heilswahrheit und „Wiederaufbau einer wirklichen christlichen Seinsschau". Besonders die sollten ihn hören, die heute wieder in biblizistischer oder dogmatischer Repristination das Heil der Kirche zu finden meinen. Stephan.

T. S. K. Scott-Craig and R. E. Davies, Germany's New Religion. The German Faith Movement (W. Hauer-K. Heim-K. Adam). New York, Cincinnati, Chicago The Abington Press 1937.

Das kleine Schriftchen, von zwei jungen englischen Theologen verfaßt bzw. ausgewählt und übersetzt, gibt gut zusammengestellte Auszüge aus dem Schrifttum der drei Tübinger Professoren, um daran die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Deutschglauben englischen Lesern verständlich zu machen. Am ausführlichsten kommt daher Hauers „Deutsche Gottschau" zu Worte. In der Einleitung wird mit flüchtigen, aber scharfen Strichen vor allem wieder Hauer gekennzeichnet und beurteilt: problematisch erscheint dem Beurteiler sein Gottesbegriff, der an den Agnostizismus streift, und seine Stellung zum Problem des Bösen, das nur ästhetisch gewertet wird — im ganzen hält er das Problem von Immanenz und Transzendenz für ungenügend gelöst. Einen leisen Spott über die Tiefe der germanischen Seele (depth of the German nature) kann er in diesem Zusammenhange nicht unterdrücken. — Man merkt es dem Büchlein an, daß die beiden Verfasser bzw. Übersetzer selbst unter den Kathedern der drei Theologen gesessen haben und am stärksten von Heim geprägt sind — zum Vorteil der Sache und der Darstellung. So kann das Ganze als Einführung und Hinweis für englische Leser gute Dienste leisten.

Kleinröhrsdorf (Dresden-Land). Martin Schmidt.

Georg Wehrung, Christentum und Deutschtum. Stuttgart, Kohlhammer, 1937. (Tübinger Studien z. syst. Theol., 6. H.) 182 S. RM. 7.50.

Der Titel des Buches spricht für sich selbst. Nach einem kurzen Wort über „Die Notwendigkeit der Besinnung" werden zunächst wichtige Voraussetzungen der aktuellen Erörterung geklärt: Von der Geschichtsmächtigkeit des Christentums, Das Wesen der Geschichtlichkeit und der Sinn unserer Geschichte, Der übervölkische Ursprung des Christentums, Vom deutschen Ringen um Gott, Weitere Aufnahme christlicher Denk- und Glaubensmotive im neueren deutschen Geistesleben. Dann folgen die beiden unmittelbar auf das Wesen der Sache gehenden, daher ausschlaggebenden Abschnitte: „Positive Berührungen" und „Die Frage der Gegensätzlichkeit". In den Vordergrund rückt bei den positiven Berührungen die polare Wesensbestimmtheit, in der Evangelium und deutsches Wesen sich begegnen, die freilich nur vom Glauben aus recht erfaßt werden kann; „wieder scheint mir deutsche Art vor anderen berufen, das einlinige Verständnis des Evangeliums, das allem rationalen Denken naheliegt, das vom Griechentum her auch in der deutschen Theologie, z. B. bei Schleiermacher, verdunkelnd nachwirkt, wirklich zu überwinden" (S. 147). — Das Buch erhebt sich weit über die übliche rein apologetische Behandlung des Gegenstandes. Zwar leistet es auch wertvolle Hilfe für die Verteidigung des Christentums; aber im Mittelpunkt steht die Sache selbst, und für ihre historische Seite schöpft W. so umfassend wie wenige Theologen aus eigener Kenntnis der Geschichte. Deshalb eignet das Buch sich gut zur Grundlage für ernsthafte Durcharbeitung seines heute so wichtigen Themas. Wie fruchtbar könnte eine Auseinandersetzung von Männern wie Hauer, Reventlow und Rosenberg mit ihm werden! Aber auch der systematischen Theologie selbst gibt W. wertvolle Anregungen zu weiterem Nachdenken. Vor allem das Verhältnis des „heilsgeschichtlichen" und des „weltgeschichtlichen" Offenbarungswaltens sowie die Bilder der Polarität und der Spannung, die zweifellos fruchtbar sind, aber durch ihre naturhafte Art auch trübend wirken können, bedürfen noch weiter greifender Klärung.

Stephan.

Heinz Erich Eisenhuth, Christus und das deutsche Leben. Frankfurt a. M., Diesterweg, 1938. 146 S. RM. 3.60.

Derselbe, Volksgeschichte und Heilsgeschichte. Weimar, Verlag Deutsche Christen, 1938. 84 S.

Beide Schriften wollen den „Kampf für ein völkisches Christentum und eine volksverbundene Kirche" theologisch unterbauen. Die erste faßt die damit verbundene Problematik in ihrer Weite an. Sie behandelt kurz „Erbe und Abwehr des 19. Jahrhunderts", dann ausführlicher „Kreuz und Ehre", „Christus und die Christen", „Der Christ und die Kirche". Dabei kommen die meisten wichtigen Themata der systematischen Theologie irgendwie zur Sprache; außer den in der Überschrift angedeuteten z. B. das Gebet sowie christologische und soteriologische Grundfragen. Die zweite Schrift greift eine Sonderfrage

heraus. Sie geht unter lehrreicher Auseinandersetzung mit H. Heyse und Deutelmoser-Hielscher zunächst auf den „Glauben innerhalb der Volksgeschichte" ein, kürzer auf die „Idee der Heilsgeschichte" und „die arteigene Erfassung des Evangeliums", um dann den „Unterschied zwischen Volksgeschichte und Heilsgeschichte" zu beleuchten; endlich wird ganz kurz das Ergebnis zusammengefaßt: „Die Heilsgeschichte innerhalb der Volksgeschichte" („Die Volksgeschichte ist nicht Heilsgeschichte. Die Heilsgeschichte ist aber nur innerhalb der Volksgeschichte wirklich, weil Deutsche ... immer nur als Deutsche Christen sein können"). — Verfasser bemüht sich innerhalb der Aufgabe, die er sich stellt, mit dem Neuen Testament (einschl. Paulus) Ernst zu machen, und zeigt innere Verbundenheit nicht nur auf der einen Seite mit Lagarde, sondern auch auf der andern mit Kierkegaard. Überall kommt er zu positiv-kämpferischer Auffassung Jesu und seines Wirkens auf uns, betont er die „Christusinnigkeit", die den innern Sinn der Geschichte im Gottesglauben erschließt, und die Gemeinde, sucht er auch der Überlieferung trotz streng kritischer Einstellung doch Gegenwartsbedeutung abzugewinnen. So wird die theologische Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen nicht umhin können, Eisenhuth heranzuziehen. Freilich erschwert er es dadurch, daß er alles mehr skizziert und von seiner Grundabsicht aus beleuchtet, als eingehend entwickelt und allseitig durchdenkt, daher auch oft an wirklichen Schwierigkeiten vorübergeht. Stephan.

Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Lieferung 6 der lateinischen Werke. Stuttgart-Berlin, W. Kohlhammer. Preis RM. 2.— für jede Lieferung.

Diese neue Lieferung setzt die bereits begonnenen Erklärungen des Johannes-Evangeliums fort (bis Kap. 1, 18) und bringt die tiefen Betrachtungen über die Fleischwerdung Gottes.

Jena. Eisenhuth.

Otto Wolff, Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung. Stuttgart-Berlin, Kohlhammer, 1938. (Tübinger Studien z. syst. Theologie, 7. H.). 396 S.

Ein Thema, das längst nach genauerer Behandlung rief. Wir müssen dem Verfasser, einem Schüler Wehrungs, dafür danken, d a ß er sie in großem Stil beginnt. Aber auch dafür, w i e er es tut. Nämlich nicht rein historisch — etwa als Entwicklung der Lutherforschung oder als Abfolge der herrschenden Lutherbilder —, sondern so, daß die Gegenwartsbedeutung der Aufgabe scharf an den Tag tritt. Das Anliegen ist überwiegend systematisch: „Typenzeichnung systematisch-prinzipieller Art". Daher ist nicht Reichhaltigkeit oder Vollständigkeit das Ziel, sondern eingehende Herausarbeitung d e r Typen, in deren Zusammenhang „die esoterische Linie des Protestantismus" verläuft, mit Abzweckung auf die gegenwärtige Lage. Die Auswahl trifft Hofmann, Theod. Harnack, A. Ritschl, R. Seeberg, Holl; zuletzt wird an Auléns Entwurf, wie-

der auch mit Rückblick auf Ritschl, noch einmal die — von Holl erstrebte, aber nicht voll erfüllte — Aufgabe der Lutherdeutung beleuchtet: „Die Einheit in den Gegensätzen anschaulich zu machen." Viele werden die dialektische Theologie vermissen: sie wird nicht etwa übergangen, spielt aber die Rolle des stillen Gegenredners, sofern ihre Verständnislosigkeit gegenüber der nachreformatorischen Entwicklung, ihre Formalisierung des Glaubens, ihre Absolutierung der Dialektik gerade an der Lutherdeutung als unfruchtbar erwiesen werden. Was Verfasser durch die knappe Auswahl an Raum gewinnt (immerhin kommt die Arbeit der heutigen Lutherforschung auch über R. Seeberg und Holl hinaus bei gelegentlichen Ausblicken auf Althaus, Elert, R. Hermann, Kattenbusch, O. Ritschl, E. Seeberg, Thiel, Thieme u. a. zur Geltung), das widmet er der liebevollen Darstellung und Untersuchung der genannten Hauptgestalten. So erhalten wir eine Reihe kleiner Monographien. Überall wird dabei auf die Motive des jeweiligen Ansatzes zurückgegriffen und an ihnen die genaue Ausführung gemessen. Solche immanente Kritik erweist sich auch hier als allein produktiv; sie führt zur grundsätzlichen Stellungnahme und damit einerseits zum Aufweis des Zusammenhangs, anderseits zur Fruchtbarmachung für die Gegenwart. Obwohl ich glaube, daß die Untersuchung historisch und systematisch noch tiefer gegangen wäre, wenn W. beim Frühidealismus (Hamann, Herder) begonnen oder doch eine Beleuchtung von da aus gegeben hätte, stimme ich ihr sachlich in allem Wesentlichen zu. Aber auch wer das nicht zu tun vermag, wird an W.s ausgezeichneter Leistung nicht ungestraft vorübersehen können. Vielleicht gelingt es der genaueren Herausarbeitung einer solchen „esoterischen Linie des Protestantismus" auch am ehesten, die systematische und die historische Besinnung wieder in engere wechselseitige Beziehung zu bringen und so den toten Punkt überwinden zu helfen, an den der erste Abschnitt der Nachkriegstheologie trotz seiner Wahrheitsmomente und seiner reichen Kräfte weithin geführt hat. Stephan.

Erich Seeberg, Luthers Theologie. Bd. II. Christus, Wirklichkeit und Urbild. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1937. 464 S.

Seinem ersten 1929 erschienenen Band über Luthers Gottesanschauung hat S. nun eine weit umfangreichere Untersuchung über Luthers Christusglauben folgen lassen, die schon durch ihren genaueren Titel eine systematische Zeitschrift zur Aufmerksamkeit reizt. Mit Recht sieht Verf., daß Christologie für Luthers religiöses Empfinden und den Haushalt seines theologischen Reflektierens nicht einen besonderen dogmatischen „locus" bedeutet, sondern das Ganze seines Glaubens umgreift. Und daß, was Luther von Christus zu sagen hat, um die Stichworte „Wirklichkeit" und „Urbild" kreist. Davon gleich mehr. Auch das ist ein Vorzug dieses Buches, daß es methodisch nicht konstruktiv-systematisierend verfährt, sondern die wichtigsten Schriften Luthers von der Frühzeit an analysiert. Denn wenn in den Nuancen gerade die Feinheit der Gedanken Luthers zum Ausdruck kommt, so läßt nur ein solches Verfahren,

das dann freilich nicht ohne Wiederholungen ist, die Ursprünglichkeit und Mannigfaltigkeit der Christusanschauung Luthers entgegen einem öden Doktrinarismus zum Bewußtsein kommen.

Auf Einzelheiten näher einzugehen verbietet der zur Verfügung stehende Raum. Desto notwendiger ist der Hinweis auf das Wesentliche. Wenn es der Vorzug des 1. Bandes gewesen ist, das „Gesetz des Gegensatzes“ als für Luthers Denken charakteristisch aufgezeigt zu haben (vgl. schon mein „Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung“, Lutheranaheft III der Stud. Krit. 1920/21, bes. S. 186 f.), jenes Gesetz, das zweifellos mit seiner Konzeption der fides als eines argumentum non apparentium zusammenhängt, so zeigt der vorliegende Band nicht nur die Bedeutung auf, die dieses Gesetz gerade auch für Luthers Christologie hat, daß nämlich Gott im „Fleisch“ erscheint, also im Paradox, sondern er macht weiter deutlich, daß für Luthers Verständnis der Offenbarung historische Einmaligkeit und geschichtliche Gleichzeitigkeit (wie ich es nenne) in Eins zusammenfallen. D. h. Christus ist wirklich als Faktum gesehen, aber nicht als historisches der Vergangenheit, das als solches „konstatiert“ werden kann, sondern für ihn Wirklichkeit immer nur als wirksam sich erweisende Gegenwart, die unsere Existenz beansprucht und d. h.: begründet. Es ist der gewaltige Dynamismus des alle Statik sprengenden lutherischen Denkens, der Christus als den „Lebendigen“, als Christus actuosissimus und damit als Gegenwart versteht und damit nur vom Glauben her und nicht in theoretischer Spekulation, bis hin zu jener eminent religiösen Idee der Ubiquität, die nichts anderes ist als Ausdruck der gläubigen Zuversicht zur „Dynamis“ des Christus, seiner alles Wirkliche sich unterwerfenden Vollmacht. Vollmacht, das meint dann zugleich die Überwindung jedes bloßen Nominalismus durch einen Realismus, der etwas davon weiß, daß „Gottes Wort“ uns nicht bloß deklamierend „anspricht“, sondern neu macht. In eben diesem Sinn hat Luther in einem ungeheuer produktiven Mißverstehen aus dem vom Gesetz her interpretierten exemplum-Gedanken der Imitatio Christi seinen Gedanken vom „Urbild“, von Christus als exemplar entwickelt, jene aus dem Evangelium stammende Vorstellung von der „Wirklichkeit“ des Christus, die das exemplarisch „ist“, was wir im Glauben an seine Mächtigkeit schon „sind“ und erst „werden“ zumal.

Das ist das Entscheidende, was S. meint mit seinem Untertitel „Wirklichkeit und Idee“, jene eminent geschichtliche und d. h. gläubige oder ich könnte auch sagen evangelische Christuskonzeption Luthers. Daß er sich dabei unmittelbar mit meinem Lutherverständnis begegnet, wird auch deutlich durch S.s mannigfache Hinweise auf meine Schriften, bei denen ich nur die Nennung meiner älteren Lutherarbeiten (einschl. meiner de servo arbitrio-Ausgabe) und den Hinweis auf die Dissertation von H. Thimme, Christi Bedeutung für Luthers Glauben (1932) vermisse.

Münster i. W. F. W. Schmidt.

Johannes Müller-Bardorff, Geschichte und Kreuz bei Luther. Weimar, Böhlau, 1938. (Schriftenreihe der Luther-Gesellschaft, Heft 11.) 34 S. RM. 1.10.

In dankenswerter Knappheit und Klarheit wird gezeigt, daß und inwiefern Luthers nie in größerem Zusammenhang grundsätzlich formulierte, aber deutlich zu erhellende und äußerst wichtige Geschichtsanschauung in innigstem und unlösbarem Zusammenhang mit seiner Rechtfertigungslehre steht. Dazu dient die Darlegung, daß Luthers Theologie der Geschichte eine Geschichtsschau „sub specie crucis" ist. — Die Ausführungen des Heftes geben trotz der Kürze viel und überzeugen. Franz Lau.

Manfred Köhler, Melanchthon und der Islam. Ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen Christentum und Fremdreligion in der Reformationszeit. Leipzig, L. Klotz, 1938. 164 S.

Wenn der Verf. der anzuzeigenden Schrift zu dem Ergebnis kommt, daß Melanchthon von Intoleranz, falscher Sicherheit, Dogmatismus, Selbstgerechtigkeit und Überheblichkeit in seiner Polemik gegen den Islam nicht frei gewesen und dem Islam nicht gerecht geworden ist (gemessen an dem Maße von Gerechtigkeit, das zu der Zeit aufzubringen möglich war), so muß er sich natürlich fragen lassen, ob er seinerseits Melanchthon ganz gerecht wird. Die Frage wage ich nicht zu bejahen. Vor allem muß ich sehr in Abrede stellen, daß Bodin und Postel mit ihrem Relativismus dem Theologen Melanchthon, der allerdings aus einer echten religiösen Bindung heraus dem Islam gegenübertritt, wirklich überlegen sind. — Aber das sage ich nicht, um eine wertvolle Veröffentlichung zu verkleinern. Trotz der stellenweise recht kräftig zu Worte kommenden Intoleranz gegenüber dem, der nicht tolerant sein will, ist Köhlers Buch eine dankenswerte und wichtige Veröffentlichung, die manche Aufschlüsse gibt und durch die Gründlichkeit, mit der sie gearbeitet ist, Vertrauen erweckt.
Franz Lau.

Imbart de la Tour, Calvin. Der Mensch — Die Kirche — Die Zeit. Übersetzt von E. G. Winkler. Mit zahlreichen Abbildungen der führenden Persönlichkeiten, Stichen und Karikaturen. München, G. Callwey, 1936. 477 S. RM. 8.50, geb. RM. 10.—.

Das Werk des ausgezeichneten französischen Historikers († 1925) steht in bezeichnendem Gegensatz zu der heute üblichen theologischen Betrachtung Calvins. Es kreist nicht um den Glauben und die Theologie Calvins, sucht nicht die innere Mitte seines Denkens aufzugraben, um von da aus seine historische Leistung verständlich zu machen, sondern es geht welthistorisch von der Leistung und ihrem Verhältnis zu den übrigen Faktoren des gleichzeitigen Lebens aus, natürlich so, daß dabei auch Person, Glaube, Theologie Calvins als Triebkräfte seines Werkes mitbehandelt werden. Das erste Buch heißt: Der Mensch und sein Werk; das zweite: Die Ausbreitung des Evangeliums; das dritte: Die Organisierung der Reformation in Frankreich. Das Ganze ist zwar un-

vollendet geblieben und entbehrt an manchen Stellen der letzten Feile, muß aber dennoch in seiner Art als Meisterwerk gewürdigt werden, und zwar sowohl nach Seite der Forschung wie nach Seite der Darstellung. Es zeichnet den politischen, soziologischen, wirtschaftlichen Hintergrund und das konkrete Werden des Calvinismus mit einer bisher nirgends erreichten Vielseitigkeit und Schärfe der Linien. Das bedeutet zunächst einen historischen Fortschritt, ist aber auch für die systematische Theologie wichtig. Denn so sehr der Systematiker sich daran stoßen muß, daß der Verfasser — offenbar ein liberaler Katholik — den Glaubensgrund Calvins nicht zu verstehen vermag, er wird doch durch das Werk genötigt, das Werden einer Konfession in all seinen menschlichen Bedingtheiten und weltlichen Verwicklungen konkret zu sehen, und damit vor der Gefahr des rein abstrakten Redens über Kirche, Bekenntnis, Konfessionalismus bewahrt. Kritik hat bisher von theologischer Seite wohl am eingehendsten geübt A. Lang in Theol. Studien und Kritiken 1936, 107. Band, Heft 6. Stephan.

Stanley B. Frost, Die Autoritätslehre in den Werken John Wesleys. München, E. Reinhardt, 1938. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, hrsg. v. Fr. Heiler, H. 13.)

Wesley, auf Schule und Universität im Geiste der Aufklärung gebildet, anderseits aus dem Elternhause mit bestem puritanischen Erbgute ausgestattet und vom deutschen Pietismus entscheidend berührt, nahe an Luther herangeführt, steht im Schnittpunkte vielfältiger Tendenzen. Die Erörterung des Autoritätsproblem müßte daher besonders fruchtbar sein. Diese Erwartungen erfüllt das vorliegende Werk nicht ganz. Die Besprechung gestaltet sich dadurch schwierig, daß der Verfasser eine Fülle guter Allgemeinerkenntnisse und treffender Einzelbeobachtungen mit methodisch unzulänglicher Gedankenführung verbindet. Richtig ist vor allem die Autorität der Bibel als soteriologisch gekennzeichnet und die damit gewonnene Relativierung orthodox-rationalistischer Fragestellung hervorgehoben, richtig ist auch die enge Bezogenheit von Schrift und Erfahrung beobachtet. Jedoch wird in allem nicht die letzte Tiefe aufgegraben, insbesondere das Verhältnis von Autorität und personalistischem Verständnis des Glaubens kommt nicht zur Sprache; infolgedessen wird die Bedeutung der Anfechtungen übersehen.

Kleinröhrsdorf (Dresden-Land). Martin Schmidt [1]).

Fritz Fischer, Moritz August v. Bethmann-Hollweg und der Protestantismus. (Religion, Rechts- und Staatsgedanke.) Hist. Studien, hrsg. von E. Ebering, H. 338. Berlin, Ebering, 1938. 376 S.

---

1) Rezensent hat selbst ein Buch über Wesley geschrieben, das auf Grund umfassender Quellenkenntnis trefflich in das Verständnis W.s hineinführt: M. Schmidt, J. Wesleys Bekehrung. Bremen, Verlagshaus der Methodistenkirche 1938. 107 S.; RM. 2.50, geb. 3.40. D. H.

Daß diesem Manne, der für das politische und kirchliche Leben Deutschlands in der Mitte des 19. Jahrh. große Bedeutung besaß, eine ausführliche, überall auf die Quellen zurückgehende Untersuchung gewidmet wurde, ist überaus dankenswert. Hochkultiviertes Bürgertum, romantischer Idealismus, Erweckungschristentum verbanden sich in ihm, dem Präsidenten des ersten deutschen Kirchentages und Kultusminister der preußischen „neuen Ära", zu jener Einheit, die in der „Vermittlungstheologie" eines C. J. Nitzsch, Hundeshagen usw. ihr theologisches Seitenstück hat. Damit ist die Stärke und die Schwäche, der Glanz und das rasche Verblassen des Sternes zugleich angedeutet. Auf die große Fruchtbarkeit des Buches, zumal der in ihm erschlossenen Quellen, für das Verständnis der deutschen Kirchen- und Theologiegeschichte kann hier nicht eingegangen werden. Aber es sei betont, daß der Verfasser die Aufmerksamkeit vom rein Biographischen auf die grundsätzlichen Fragen lenkt, die sich angesichts dieser Gestalt und ihrer Lebensleistung erheben: Verhältnis von Glaube und Recht, von Staat und Kirche, von Frömmigkeit und Kirche, von Luthertum und Calvinismus, von Protestantismus und Katholizismus. Gerade daß die hier beschrittenen Wege trotz der eindrucksvollen Persönlichkeit ihres Vertreters nicht zum Ziel führten, dient der sachlichen Klärung. Allerdings kann ich dem Urteil des Verfassers (z. B. der Formulierung, „daß Religion als Kirche immer auch Herrschaft anstreben wird und in Spannung stehen muß zu dem Staat", S. 319) nicht immer zustimmen. Aber das mindert den Dank nicht, der dem Buche gebührt. Stephan.

Werner Schultz, Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels und der Theologie Schleiermachers. (Neue deutsche Forschungen, hrsg. v. Günther und Rothacker, Band 158.) Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1937. 239 S. RM. 10.—.

Das längst ausstehende Thema hat einen berufenen Bearbeiter gefunden. Der junge wie der reife Hegel und Schleiermacher werden je in ihrer Eigenart gesehen und an den entscheidenden Punkten gefaßt; jedesmal ergibt sich hier ein Auseinandergehen. Gegenüber der beliebten Art, Schleiermacher nur als Abwandlung des einen idealistischen Typs zu sehen, wird sein Abrücken von dem konstruktiven Einheitsglauben, dem panentheistischen Geistglauben, dem „menschenvergottenden" Freiheitsglauben Hegels gezeigt, positiv seine Ehrfurcht vor der Undurchdringlichkeit des Individuellen, dem Geheimnis der Grenze, der Wirklichkeit der Sünde, der Unbedingtheit Gottes, vor der alle Freiheit sich in Abhängigkeit auflöst. Das wird abschließend durchgeführt in einem (stark dogmatisch-absolut gehaltenen) Aufweis des verschiedenen Bildes beider Denker vom katholischen und „protestantischen" Menschen. Hier erscheint Schl. vollends als beginnender Durchbruch reformatorischen Wirklichkeitssinnes gegenüber aller herkömmlichen Systematisierung, d. h. Wirklichkeitsfälschung. — So erfreulich die Ehrenrettung des Verfehmten, so beherzigenswert die Warnung vor dem rationalen Umdeuten — ich komme über den

Zweifel nicht hinüber, ob nicht die geschichtliche Wirklichkeit trotz all der sorgfältigen Nachweise systematisch verkürzt gesehen ist. Die Kosten des Revisionsverfahrens muß diesmal Hegel bezahlen. Beide Denker sind doch nicht so einheitlich, wie es hier erscheint. In Hegel ist mehr Unabgeschlossenheit, mehr Dualismus, mehr Sinn für die Übermacht Gottes in der Geschichte, in Schl. mehr Harmonisierung, mehr spekulatives Einheitsstreben als hier herauskommt. Also nicht: Hegel oder Schl.? — sondern: an beiden lernend über beide hinaus, zu dem in beiden sich anbahnenden Neuen hindurch! Möge dazu das Buch recht vielen helfen!

Kilchberg (Tübingen). R. Paulus.

Gottfried Niemeier, Wirklichkeit und Wahrheit. Grundzüge und Gestalt des theologischen Systems Martin Kählers. Gütersloh, Bertelsmann, 1937.

In der vorliegenden Schrift hat Verf. eine Lanze für die Theologie Kählers zu brechen versucht. Er wäre darum angesichts der Bedeutung des Hallenser Theologen kaum zu tadeln. Schlimm ist die Sache nur, weil er als Anwalt Kählers sich gewisser Kunstgriffe bedient, die sich mit der vom Verf. in Anspruch genommenen „strengen Sachgebundenheit" nicht mehr vereinbaren. Ich exemplifiziere an seiner Auseinanderlegung des bekannten Streites zwischen Herrmann und Kähler, die auf keinen Fall Herrmann gerecht wird, z. B. dessen Rede vom „inneren Leben Jesu" völlig mißdeutet, dafür aber Kähler auf den Schild hebt und ihm schließlich S. 86 f. (wenn auch nicht explizit ausgesprochene) „Erkenntnisse" zuschiebt, die Verf. als besondern „Beweis" für die „Tiefgründigkeit und Bedeutsamkeit seines theologischen Arbeitens" würdigt — Erkenntnisse, die leider nur nicht von Kähler stammen, so wenig wie vom Verf. selber (vgl. meinen RGG-Artikel „Glaube und Geschichte", am Schluß; der Verf. hat bei mir promoviert). Fr. W. Schmidt.

Wilhelm Schwab, Die Vereinigte evangelisch-protestantische Landeskirche Badens. Eine systematische Untersuchung. Heidelberg, Evangelischer Verlag Jakob Comtesse 1938. 125 S. RM. 2.—.

Mit großem Interesse greift man nach einem Buch über den besonderen Charakter der badischen Union, da ja in der Debatte um Union und Bekenntnis heute oftmals gesagt wird, die preußische Union sei keine echte Union, weil sie kein Bekenntnis habe, während andere Unionen, in besonders ausgeprägter Weise die in Baden, echte Bekenntnisunionen seien. — Die Erwartungen, mit denen der Leser an die Untersuchung herantritt, werden nicht ganz erfüllt. Das Buch gibt wohl eine ganz lesbare und klare Darstellung der geschichtlichen Entwicklung in Baden. Aber gegen die Art, in der die systematischen Fragen erledigt werden (Theorie vom vorkonfessionellen Protestantismus; Lobpreis aller Verwischungen und Unklarheiten; erhebliche Unterschätzung des Einflusses der Aufklärungstheologie usw.), läßt sich kritisch sehr viel sagen. — Wichtig ist von den Ergebnissen der Untersuchung dies, daß die badische Union

ein typisch „uniertes" Bekenntnis auch nicht habe, sondern daß die Einheit der badischen Landeskirche eine „lebensmäßige" sei.

Dresden. Franz Lau.

2. Zur Religionswissenschaft.

Gustav Mensching, Vergleichende Religionswissenschaft (Hochschulwissen in Einzeldarstellungen). Leipzig, Quelle & Meyer 1938, 158 S. RM. 2.80.

Nach einleitenden Vorfragen über Wesen, Wandlung und Methode der Religionswissenschaft behandelt der Verf. im I. Teil „Die Lebensmitte der Religionen" (nach rassischer Gliederung, aber ohne Präjudiz über die rassische Determiniertheit der Religion), im II. Teil die „Typologie der Erscheinungsformen der Religion", im III. und letzten Teil die „Strukturtypen und Lebensgesetze der Religion". Auf engem Raum erfährt man in klarer, lebendiger und wohl ausgewogener Darstellung immer Wichtiges und Interessantes. Zur „Lebensmitte", d. h. zum schlagenden Herzpunkt der Religionen: Indien: „Religionen des ruhenden Einen und der einenden Ruhe". Germanien: „Religion des numinosen Gemeinschaftslebens." Persien: „Religion des Kampfes und der Entscheidung". Griechenland: „Religion des Dranges und der Gestalt". Rom: „Religion der Zweckerfüllung". Babylon: „Religion des mysterium tremendum und der kosmischen Beziehungen". Israel: „Religion des heiligen Willens und des sittlichen Gebotes." Ägypten: „Religion des verewigten Lebens". Hellenistik: „Religionen des erneuerten Lebens". Christentum: „Religion der Gottesgemeinschaft". Islam: „Religion der absoluten Erhabenheit und der vollkommenen Ergebung". China: „Religion der kosmischen Harmonie". Japan: „Religion der Familie". Mir scheinen diese Formulierungen doch zu abstrakt und allgemein-schlagwortartig gehalten zu sein, obwohl die Intention auf die „Lebensmitte" durchaus zu begrüßen ist. Wichtig und lehrreich die „Übersicht über die Höchstwerte der Religionen" (S. 55 ff.), die Darlegungen über „Verwandtschaften und Unterschiede" der Religionen (S. 58ff.), die typische („statische" oder „dynamische") „Divergenz der kultischen Haltungen" (S. 87 ff.), die Begriffe „Stadium" und „Entwicklung" in der Religionsgeschichte (S. 127 ff.), die „Motive der Konfessionsbildung" (S. 133 ff.), das Problem der typischen „Störungen" und ihre Überwindung (S. 141 ff.). Für alle diese feinen Ausführungen kann man dem Verf. nur Dank wissen.

Hamburg. K. Leese.

Joseph Wiesner, Grab und Jenseits, Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit (RVV 26). Berlin, Töpelmann, 1938. VIII, 259 S.

Die ägäische Kultur beansprucht als Vorläuferin der griechischen und als prähistorisches Paradigma weitestes Interesse. Gräberfunde sind für sie unsere wichtigste Quelle. Schon diese Funde an der Hand der weit verstreuten Publikationen und auf Grund eigener Beobachtungen nach Fundstatistik, Grab-

formen und Bestattungsweisen exakt aufzuarbeiten, war eine verdienstliche Aufgabe. Der Verfasser hat sich ihr mit hervorragendem Fleiß unterzogen. Er registriert nicht weniger als 329 Funde. Auf den drei beigegebenen Karten vertreten die Fundnummern zugleich die Ortsnamen, was der Klarheit des Kartenbildes, weniger allerdings der Leichtigkeit der Orientierung, zugute kommt. Dankenswerterweise machen die letzten beiden Kapitel den Versuch, aus dem vorliegenden Befund Totenkult und Jenseitsvorstellungen zu erschließen. Daß hier manches hypothetisch bleibt, ist selbstverständlich. Es wird aber mit gesunder Methodik zwischen dem Feststellbaren und der bloß zu vermutenden Deutung unterschieden. Gewagte Konstruktionen wie die, daß der mykenische Plattenring gleichsam die Grundfeste für einen Kuppelbau sein will, für den der Himmel selbst die Wölbung stellen mußte, begegnen äußerst selten. Die Anordnung nach Zeitaltern ist nicht gerade übersichtlich. Manchmal möchte man wünschen, daß die geographischen, völkisch-rassischen und soziologischen Zusammenhänge stärker erfaßt, weniger dem starren Zeitenschema geopfert wären. Aber vielleicht wäre dann das Buch noch erheblich umfangreicher und des Hypothetischen mehr geworden. Die verwickelte, auf die Dauer etwas ermüdende Vielfältigkeit des Bildes ist eine Erinnerung daran, wieviel der Forschung noch zu tun bleibt. Entwicklungslinien herauszustellen, gelingt bis jetzt nur in beschränktem Umfange. Einige Ergebnisse dürfen aber vielleicht als relativ gesichert gelten. Leichenbrand und Erdbestattung laufen seit der jüngeren Steinzeit nebeneinander her. Die erstere als spezifisch indogermanischen Brauch in Anspruch zu nehmen, ist unmöglich. Sie ist wohl in Mitteleuropa weiter verbreitet gewesen, als im Süden. Aber die Vorstellung vom lebenden Leichnam, die das Grab zum Totenhaus werden läßt, kreuzt sich öfter bei demselben Volke mit derjenigen einer von der Fessel des Leibes zu befreienden Seele, welche den Scheiterhaufen bedingt. Noch in die Schattenvorstellung des Epos ragt sie hinein. Diese Schattenvorstellung erweist sich erneut als völlig episodenhaft. Die Jenseitsvorstellungen sind sonst bei größter Mannigfaltigkeit durchweg positiv. Die Sicherung des jenseitigen Lebens durch Grabbeigaben nichtkultischer Art ist auch indogermanisch, nicht dagegen diejenige durch Idole. Diese gehört vielmehr der vorindogermanischen Urbevölkerung an. Die so häufigen weiblichen Figürchen sind nicht Konkubinen, da sie sich auch in Frauengräbern gefunden haben, sondern Darstellungen der Muttergöttin, die auch die Toten mit ihrer lebenspendenden Macht umhegt. Unter der Schale der Magie bahnt sich hier eine gewisse Verinnerlichung des Lebens nach dem Tode an. Auf die angekündigte Fortsetzung der Untersuchungen des Verfassers für die historische Zeit kann man gespannt sein.

Leipzig. A. Oepke.

Günther Schulemann, Die Botschaft des Buddha vom Lotos des guten Gesetzes. Freiburg i. Br., Herder 1937. 196 S. RM. 4.60 und 5.80.

Ein auf umfassenden Quellenforschungen beruhendes, dabei klar, lebendig

und allgemein verständlich geschriebenes Werk über den Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung der am weitesten verbreiteten nördlichen Form des Mahâyâna, der „großen Überfahrt", und der Hauptschrift dieser Richtung: der „Lehrverkündigung vom Lotos des guten Gesetzes" (Saddharma — Pundarîka — Sûtra), die vom Verf. zum erstenmal aus dem Tibetischen ins Deutsche übertragen worden ist. (Die Übertragung selbst nicht in diesem Buch, das sich aber auf die Übertragung gründet.) Man wünschte sich das 7. Kapitel, das den „Inhalt" dieses Sutra behandelt (S. 71—86) bedeutend ausführlicher, wogegen das 10. Kapitel („Abendländische Naturerkenntnis und Philosophie") als nicht recht zum eigentlichen Thema gehörig bedeutend kürzer hätte ausfallen können. Der Verf. versucht zum Schluß vom Buddhismus zum Christentum (in katholischer Auffassung) „synthetische" Verbindungslinien zu ziehen. Alles in allem ein lehrreiches und anregendes Werk. K. Leese.

Christel Matthias Schröder. Antwort an Hauer. Elsfleth (Weser), H. Bargmann, 1938. 30 S. RM. —.60.

W. Hauer hat in einem „Religion und Rasse" betitelten Aufsatz (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 34 (1937), S. 81—97) Schröders großangelegtes Werk „Rasse und Religion" (München 1937) in kleinlicher und hämischer Weise angegriffen. Diese Schrift, mit der Schr. antwortet, ist eine überzeugende Widerlegung der von Hauer erhobenen Vorwürfe. Man möchte ihr recht weite Verbreitung wünschen. K. Leese.

Die religiösen Kräfte Asiens. Vorträge der 1. Auslandswoche 1937 der Hansischen Universität. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt 1937. 47 S.

Drei Hamburgische Hochschullehrer: W.lhelm Gundert (Japanologe), Walther Schubring (Indologe) und Rudolf Strothmann (Arabist) handeln in äußerst anregender und lebendiger Weise von den Gegenwartskräften der Kultur und Religion im heutigen Japan, Indien und Islam. K. Leese.

3. Zur Philosophie.

Nikolaus von Cues, in deuscher Übersetzung hrsg. von Ernst Hoffmann, Heft 2: Über den Beryll, von K. Fleischmann. Leipzig, F. Meiner, Phil.-Bibl. Band 217, 1938. 163 S.

„Es ist etwas Großes, ohne Wanken festhalten zu können an der Verbindung der Gegensätze" (S. 37, 92). Mit diesen Worten ist das entscheidende Prinzip der Cusanischen Philosophie bezeichnet, nämlich die coincidentia oppositorum. 1452 verspricht Cusanus den Mönchen von Tegernsee eine Erläuterungsschrift für seine Philosophie, besonders für ihr Hauptprinzip (S. 46). Aber erst sechs Jahre vor seinem Tode kann er sie vollenden (1458). Ihren Namen hat sie von einem durchsichtigen Edelstein. „Wird dieser konkav und konvex zugleich geschliffen, und schaut dann jemand durch ihn hindurch, so reicht dessen Sehkraft

bis zu Dingen, die ihm zuvor unsichtbar waren. Wenn so für die geistigen Augen ein geistiger Beryll geschliffen wird, der die Form des Kleinsten und zugleich des Größten hat, so wird durch seine Vermittlung der unteilbare Uranfang aller Dinge berührt" (S. 67).

Diese kleine, aber inhaltsschwere Schrift wird in einer gut lesbaren Übersetzung geboten. Im Vorwort erläutert Fleischmann zunächst an zwei bedeutenden Kritikern (Johannes Wenck von Herrenberg und Vansteenberghe) die Schwierigkeit der Cusanischen Lehre. Mit Hilfe von zahlreichen Briefbelegstellen zeigt er sodann das Werden dieser Schrift. Wertvoll sind die Anmerkungen, die Literaturnachweise und das Begriffsregister. Der Herausgeber hat in einer längeren Einleitung die Vorgeschichte der Cusanischen Entdeckung der coincidentia oppositorum gegeben. Er zeigt, wie das Problem der Gegensätzlichkeit von der griechischen Philosophie ins christliche Denken übergegangen ist (S. 28). Am Schlusse sagt er: „Nikolaus entwickelte seinen neuen Begriff der Individualität geschichtlich aus dem alten der Katholizität; vor allem aber: er fand die Idee, in der beide systematisch koinzidieren. Die Denkmittel hierfür lehrten ihn die Griechen; den Denkweg kannte er von Haus aus, denn seine Heimat war die deutsche Mystik" (S. 35). (Vgl. die Anzeige des 1. Heftes der neuen Ausgabe, ZThK 1938, S. 173 f.).

Jena. Eisenhuth.

Martin Billinger, Das Philosophische in den Excitationen des Nikolaus von Cues. (Beiträge zur Philosophie, Nr. 32.) Heidelberg, C. Winter, 1938. 47 S.

Das Thema ist anziehend und erfährt durch diese Schrift mancherlei Förderung. Die Untersuchung beginnt mit dem philosophischen Standort des Cusanus. Sein Ausgangspunkt ist nicht ein antikes Urprinzip, auch nicht der christliche Logosgedanke, sondern „der Geist, der in beiden west (christliche Antike)" (S. 11). Cusanus nimmt „seinen philosophischen Standort in der Transzendenz ein, von wo aus alles Innerweltliche unterwegs (extra locum suum) erscheint" (S. 13). Predigt und Philosophie sind bei ihm nicht zu trennen; denn seine Predigt dient nicht der Erbauung, sondern der geistigen Erkenntnis. Sie soll „den processus intellectualis" anregen (S. 15). Mit der bewußten und gläubigen Bejahung aller Spannungen steht er gegen die scholastische Begrifflichkeit, die alle Polarität lösen will. Verf. bezeichnet Cusanus als einen Humanisten im Geiste Platons (S. 21). „Es ist ein Fundamentalsatz in jeder Predigt des Cusanus: „Die Gelehrten müssen den Worten Christi einen tiefen Sinn entnehmen: Unser Geist hat am göttlichen Geiste teil, am Verbum, am Logos." „Das Verbum Dei legte in uns seine Ähnlichkeit und da es der Logos ist oder die Ratio, wollte es in unserem Geiste leuchten. Es legte in ihn das Verlangen nach Wahrheit und Leben, samt dem ewigen Gesetz, daß er zur Wahrheit und zum ewigen Leben gelange" (S. 24).

Am Ende dieser Arbeit geht Verf. auf das Problem der Sünde ein und

zeigt, daß es kaum eine Bedeutung für die Predigt des Cusanus gehabt hat. Sünde ist ein Mangel, ein unvollkommenes Menschsein (S. 42), das Verneinen des eigenen Geistseins (S. 45). Bedeutsam ist die Wertung des eigenen Gewissens in Übereinstimmung mit der Vernunft. Er schreibt der eigenen Vernunft denselben göttlichen Gesetzesinhalt zu wie dem Dekalog: „Sehe ich auf Gott hin, dessen Tun ein Vergöttlichen ist, so stimme ich dem Moses nicht deshalb mit solcher Entschiedenheit zu, weil ich als Christ den göttlichen Gesetzen verpflichtet bin, sondern weil es mir die Vernunft verbietet, anders zu denken" (S. 46).

Diese Arbeit leidet darunter, daß Verf. wesentliche Linien des Cusanischen Denkens mit Begriffen belegt, die einer eingehenden Erklärung bedurft hätten, so z. B. die Begriffe der „christlichen Antike" und des „christlichen Humanisten (wie es auf S. 47 heißt) im Sinne Platons". Besonders bedenklich ist es aber, daß in dem Schlußabschnitt über die Sünde die christologische Frage für den Verf. überhaupt nicht in den Blick gekommen ist, obwohl er sich früher mit der besonderen Christusauffassung im philosophischen Sinne beschäftigt hat (S. 25).

Jena. Eisenhuth.

Hildegund Rogner, Die Bewegung des Erkennens und das Sein in der Philosophie des Nikolaus von Cues. Heidelberg, Carl Winter, 1937. 69 S.; RM. 3.50.

Mit einer vorbildlichen und tiefgründigen Sorgfalt wird in dieser Untersuchung, einer Berliner Dissertation, das Zentralproblem des Cusanischen Denkens, das der Unendlichkeit, in seiner ontologischen Bedeutung behandelt. Cusanus, der sich selber in der Kultureinheit mit der Kirche und ihrer Tradition fühlte, hat im Zusammenhang mit der Neuwertung des Profanwissens im 13. Jahrh. die Kontinuität der Methode durchbrochen. Zunächst ist er zwar noch im Bann des rationalen Denkens des Mittelalters, so daß er die Erkenntnis des Realen durch die Mathematik gewährleistet sieht. Diese Wissenschaft lieferte ihm aber nur eine aenigmatica scientia und wies ihn über sich hinaus. Verf. verfolgt den Weg, wie Cusanus aus dem Bereich des rationalen Denkens ausbricht und ontologisch das Endliche als Struktur des Unendlichen begreifen lernt. Es ergeben sich vier Abschnitte: I. Die Beschreibung des rationalen Erkennens, II. Die praesuppositio des Cusanischen Denkens, III. Unitas-alteritas, IV. Die Erkenntnisbewegung. — Nach der sehr gründlichen Darstellung wäre eine kritische Gesamtwürdigung und geisteswissenschaftliche Beurteilung im Blick auf die Ontologie erwünscht gewesen. Die Tatsache, daß sich Cusanus mit dem Unendlichkeitsproblem überhaupt beschäftigt hat, und die Art seiner Behandlung erweisen ihn, wie Verf. mit Recht hervorhebt (S. 6, 69), als echt deutschen Menschen.

Jena. Eisenhuth.

Johann Gottlieb Fichte, Nachgelassene Schriften. Hrsg. mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Band 2 (erster erschienener): Schriften

aus den Jahren 1790—1800. Hrsg. v. Hans Jacob. Berlin, Junker & Dünnhaupt Verlag, 1937. 656 S., geb. RM. 16.—.

Es ist mir Freude und Ehre, diese Abtragung alter Schuld der deutschen Wissenschaft an Fichte hier anzeigen zu dürfen. Es handelt sich nicht um die (gleichfalls dringend erwünschte) kritische Ausgabe der „Nachgelassenen Werke" (1834), sondern um bisher ungedruckte Vorlesungen. Hier erhalten wir, außer den einführenden Vorlesungen über „Logik und Metaphysik", die Wissenschaftslehre „nova methodo" von 1796/97 und 1798/99, von der E. Hirsch (schon 1920, nicht erst 1926) Bruchstücke veröffentlicht hatte (vgl. Hirsch, Geschichte und Christentum bei Fichte, 62—67).

Der Raum verbietet ausführliches Eingehen auf die gründlich eingeleitete, vorbildlich durchgeführte und ausgestattete Ausgabe. Ich hoffe dies bei den geplanten weiteren Bänden nachholen zu können.

(S. 345, Z. 9 von oben kann es sinngemäß nur heißen: „ungezweifelte Faktum" statt „angezweifelte"; 240, Z. 7 v. o. l.: „Seele und Leib".)

R. Paulus.

Theodor L. Haering, Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels. 2. Band. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1938. 525 S. Geb. RM. 25.—.

Dem wesentlich umfangreicheren 1. Band (1929; vgl. meine Besprechung ZThK 1930, H. 4, 312—15) folgt nun der abschließende zweite. Er behandelt die von Lasson, Hoffmeister u. a. herausgegebenen Jenaer Vorlesungen und Fragmente von 1802—06, samt den zugehörigen Zeitschriftaufsätzen Hegels, um im Schlußabschnitt die Höhenfestung der „Phänomenologie" nach umfassender Vorbereitung im Sturm zu nehmen. Der eingehende Kommentar zu ihr ist in der Analyse jener vorangehenden Texte zu sehen, in denen der Schwerpunkt von Haerings Werk liegt; hier, in den inhaltlich-methodischen Grundeinsichten der „Jugendschriften" und den Jenaer Anläufen zur systematischen Zusammenfassung, sieht er die eigentliche schöpferische Leistung Hegels, in der „Phänomenologie" das „geniale Notprodukt", in dem verschiedenartige Entwürfe zu einer widerspruchsvoll schillernden Darstellung seines Wollens zusammengearbeitet sind. Die späteren Werke und Vorlesungen bringen dann die methodisch wie inhaltlich durchgeklärte Ausführung des Riesenplanes, der in der Tat „nur für einen Gott gemacht" war, dessen Urheber doch ein „Werdender" geblieben ist.

Der Raum verbietet auch hier ein Eingehen auf die Fülle geschichtlicher wie grundsätzlicher Einsichten, die dieses Werk hingebender Liebe und entsagungsvoller Mühen birgt; feinsinnige Analyse bezeichnender Einzelheiten und weitblickende Übersichten ergänzen sich gegenseitig. Das alles in der vollen inneren Unabhängigkeit, die mit der wahren Ehrfurcht eins ist. Dem heutigen Geschlecht kann es sagen, was wahre „Totalität", dem Theologen, was Philosophie als Gottesdienst bedeutet.

Corrigenda: S. 75, Anm. Z. 7 v. u. lies: „Löwenberg" statt „Löwenherz". S. 319, Z. 8 v. o. lies „er" statt „es" (Lasson a. a. O. 1. A. 139). S. 487, Z. 5 v. u.: „nicht bloß nicht" statt: „nicht bloß". S. 18, Z. 7, S. 335, Z. 3: „Berner", „Bern" statt „Basler", „Basel". R. Paulus.

Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke, nach Frauenstädts Gesamtausgabe neu bearbeitet und hrsg. von Arthur Hübscher. Bd. 3: Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1938. RM. 8.35, geb. 9.50.

In gleich guter Ausstattung wie die bisher angezeigten Bände (vgl. 1938, S. 179 ff.) liegt mit diesem dritten Bande das Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" abgeschlossen vor. Er enthält die Ergänzungen zu den vier Büchern dieses Werkes. Neben den rein theoretischen sind vor allem die Ergänzungen zu dem vierten Buche, die u. a. über das Leben als Gattung, über die Erblichkeit der Eigenschaften und über die Metaphysik der Geschlechtsliebe handeln, wichtig und einer besonderen kritischen Würdigung wert. Schopenhauer fordert z. B. die Unfruchtbarmachung von Verbrechern, indem er die Kastration als Strafe versteht. Dann würden „ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlassen sein" (S. 604). Seltsam ist es, daß er blondes Haar und blaue Augen „fast eine Abnormität" nennt, da er annimmt, daß die ursprüngliche Farbe des Menschen dunkel gewesen ist (S. 627). — Der Band enthält außer einer wertvollen Abbildung auch das für die Denk- und Arbeitsweise des Philosophen überaus aufschlußreiche Faksimile der ersten Handschriftseite dieses Bandes. Eisenhuth.

Eberhard Grisebach, Freiheit und Zucht. Zürich und Leipzig, Rascher Verlag, 1936. 382 S.

Dieses Buch vereinigt verschiedene Aufsätze (z. T. in neuer Bearbeitung), in denen Gr. im Sinne des realistisch-kritischen Denkens (vgl. sein Hauptwerk „Gegenwart") zu den philosophischen, pädagogischen und theologischen Gegenwartsfragen Stellung nimmt. Es werden u. a. folgende Fragen behandelt: die Bedeutung der Universität, die er als einen Kampfplatz der Geister versteht (S. 27), das Verhältnis von Dozent und Student, bei dem es ihm auf die echte Gemeinschaft ankommt, die Beziehung der jungen zur alten Generation, das Verhältnis von Philosophie, Pädagogik und Psychologie, die Verantwortung der Wissenschaft. — Besonders sei auf den Aufsatz „Zwei Vorkämpfer kirchlicher Theologie" hingewiesen, in dem er wie auch in seiner kritischen Ethik *eine* Grundtendenz des Protestantismus gut zum Ausdruck bringt. Er wendet sich gegen die analogia entis Przywaras ebenso scharf wie gegen die analogia spiritus Karl Barths. Beide Theologen führen durch ihren Anspruch der kirchlichen Unfehlbarkeit einen politischen Kampf um die Macht, der sie notwendig mit dem Staat in Konflikt bringen muß (S. 334); denn sie wollen die Seelen beherrschen. Dagegen ist das „Nichtmehrherrschenwollen" das „Wesen des

christlichen Kreuzes, der christlichen Substanz, der Nachfolge Christi" (S. 335). Gr. fordert von Kirche und Theologie im protestantischen Sinne das Opfer des Selbst. Der Protestantismus sollte endlich den Wettlauf mit der katholischen kreatürlichen Metaphysik aufgeben und erkennen, daß die „entscheidende Stunde der Selbstbescheidung" gekommen ist (S. 337). Eine wirkliche Trennung zwischen den beiden Aufgabengebieten des Staates und der Kirche ist nur möglich, „wenn der Analogieschluß und das Paradox (die letzte Rettung des Herrschaftsanspruches eines hierarchischen und theoretischen Theologoumenons) als Glaubensverfassung und Bekenntnisform aufgegeben sind" (S. 339). „Theologie verkündet Offenbarung und legt sie im praktischen Glauben aus" (S. 339).

Wir spüren in all dem den von früher her bekannten Kampf des Verf. „gegen den selbstbewußten, titanisch sich gebärenden Menschen" (S. 15). Mit dem Titel des Buches will er auf das positive Ziel hinweisen: „die Gewinnung der möglichen Freiheit", die aber nur durch Selbstzucht, Zurückhaltung und Enthaltsamkeit erworben werden kann. — Trotz der Vorzüge dieser Philosophie sind doch auch wieder die Bedenken zu erheben, die wir bei der Auseinandersetzung mit seinem anthropologischen Verständnis innerhalb seiner Ethik geltend gemacht haben (ZThK 1933 H. 2). Solchem Denken fehlt bei aller Selbstzucht der vorwärtsweisende und aufbauende Wille. Es ist für das Geistesleben ebenso wie für die Erziehung und Frömmigkeit zu wenig, sich immer nur kritisch gegen das Titanische zu verhalten. Es gilt vielmehr die Schöpfungskraft solchen Willens im gemeinschaftsaufbauenden Sinne einzusetzen. Wir hätten von Gr.s Philosophie aus wahrlich nicht die großen Leistungen des deutschen Idealismus erhalten! Er kommt grundsätzlich nicht über die Leiderfahrung hinaus. „Dem gläubigen Christen ist Gott nur im wirklichen Leid (Kreuz) offenbar" (S. 339). Dieses „nur" ist die große Einseitigkeit seiner Haltung. Der christliche Glaube lebt vom Kreuz u n d von der Auferstehung. Es fehlt die Aktivität einer Logos-Theologie und -Philosophie.

Jena. Eisenhuth.

Oskar Kraus, Die Werttheorien, Geschichte und Kritik. (Veröffentlichungen der Brentano-Gesellschaft, II.) Leipzig (Brünn), Rudolf M. Rohrer 1937. 515 S. S 32.—, geb. S 34.—.

Dieses Werk des Prager Philosophen und Brentano-Schülers erweckte in dem Referenten zwiespältige Gefühle. Es ist groß und umfassend angelegt, und gibt in 49 Kapiteln eine Bestandaufnahme der Werttheorien von den Vorplatonikern bis zur Gegenwart, wie sie bisher noch nicht unternommen worden ist. Gleichwohl gibt es eigentlich keine „Geschichte" der Werttheorien. Denn dazu hätte gehört, daß die behandelten Theoretiker eine in sich allseitig gerundete Darstellung erfahren hätten. Statt dessen gibt der Verf. nur Materialien und Notizen zu einer solchen Geschichte, wobei dann für den Leser manches unklar und undurchsichtig bleibt, während der Verf. mit seiner Kritik nicht spart. Es

geht nicht gut an, Plato und Aristoteles auf 28, Kant auf 8, J. G. Fichte auf 2¼, Schopenhauer auf 1½, Schleiermacher auf 1½, Nietzsche auf 1, Scheler und Nicolai Hartmann auf 18 Seiten zu behandeln, — Brentano aber 36 Seiten zu widmen. Ein solches Verfahren ergibt keine „Geschichte" der Werttheorien, mögen dann auch noch so viel Engländer, Franzosen und Deutsche zu Worte kommen. Der Verf. sagt auch selber, daß sein Werk „in manchen Teilen Entwurf oder Skizze geblieben ist". Das ist schade, weil dem Verf. darin gerade zuzustimmen ist, „daß es für den Philosophen, für jeden Forscher und schließlich für jeden Menschen schlechthin keine wertvollere Erkenntnis geben kann als die der Werte und Vorzüge der Dinge und ihrer Zustände". — Die leitende Idee spricht der Verf. im Vorwort in folgenden Sätzen aus: „Das Ganze zielt ab auf die endgültige Schlichtung des Streites zwischen Protagoras und Plato, zwischen Subjektivismus, Relativismus einerseits und Objektivismus, Absolutismus andererseits, auf die Herausarbeitung des Wahrheitskernes der beiden scheinbar unvereinbaren Lehren und die Erlösung von jenen Irrtümern, die der Werttheorie seit mehr als zwei Jahrtausenden anhaften ... Hierbei wird die ‚kopernikanische Wendung' ohne jedes Schwanken durchgeführt, das Kant öfter in die alte Adäquationslehre zurückwirft; aber noch mehr, jene wird auch auf dem Gebiete der Werttheorie folgerichtig zu Ende gedacht. Der einsichtig urteilende Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, und der nichtseienden, daß sie nicht sind. Und der mit ‚in sich berechtigter Wertung' Bewertende ist das Wertmaß aller Dinge, der guten, daß sie gut, und der schlechten, daß sie schlecht sind." Das Schlußwort des Buches wiederholt, daß es zwischen den Protagoreern und Platonikern, zwischen den Relativisten und Absolutisten unter den Werttheoretikern synthetisch-dialektisch vermitteln wollte. Dieser Vermittelung dienten alle Zurüstungen der Kritik. „Protagoras behält recht insofern, als vom Subjekte ausgegangen werden muß, und als ohne eine gedankliche Bezugnahme auf einen Wertenden nicht sinnvoll von Wert und Gut gesprochen werden kann. Plato aber behält recht, insofern er von einer Objektivität oder Absolutheit der Werte überzeugt war.... Nicht der wertende Mensch schlechthin, wie die Protagoreer wollten, sondern der mit als richtig charakterisierter Bewertung Wertende ist das Wertmaß aller Dinge, der guten, daß sie gut, und der schlechten, daß sie schlecht sind. Zugleich ist die kopernikanische Wendung vollendet und das Bewußtsein, allerdings das in sich gerechtfertigte Bewußtsein, zum absoluten Bezugspunkt erhoben." Damit schließt sich Kraus dem eigentlichen Grundgedanken Brentanos an, dessen Sicherung gegen Mißverständnisse und Irrtümer und dessen Bewahrheitung an den jeweilig vorgeführten Theorien den Kern des Buches ausmacht. Die sog. „Adäquationstheorie", der Brentano zuerst huldigte und der fast alle seine Schüler folgten und dauernd treu blieben, die er aber selber später verließ und mit ihm O. Kraus, vertritt in der Logik und Erkenntnislehre den Standpunkt, daß Wahrheit und Gültigkeit eines Urteils darin bestehe, daß dieses

einem objektiven Sachverhalt oder Gegenstand (der unabhängig vom Urteil „besteht" oder „existiert") „adäquat" sei. Das braucht nicht im Sinne der naiven Abbildtheorie, es kann auch im Sinne des intentionalen Treffens bzw. Erfassens des Gegenstandes verstanden werden. Entsprechend gilt für die Wertlehre der Objektivisten, daß der fühlend-wertende Akt einen von ihm gänzlich unabhängig bestehenden Wert gegenständlich erfaßt (während die Relativisten den Wert selbst allererst durch das wertende Subjekt erzeugt werden lassen). Brentano und Kraus meinen nun, daß derartige Objektivisten bzw. Ontologisten wie Plato, M. Scheler, Nic. Hartmann u. a. schlechte Psychologen nicht nur, sondern auch schlechte Sprachkritiker seien, die mit Abstrakta und Fiktionen ein angebliches Wertreich bevölkern, das es überhaupt nicht gibt. Die „kopernikanische Wendung", mit der Brentano die Adäquationstheorie überwand, bestehe darin, daß er zwar mit den Protagoreern und Relativisten allemal von Wert b e w u ß t s e i n (das primär immer ein vorziehendes „Lieben" oder nachsetzendes „Hassen" sei) ausgehe, daß ihm aber der absolute Charakter des Wertbewußtseins darüber keineswegs abhanden komme. Freilich sei dieser nun nicht dadurch gewährleistet, daß es ein vom Wertbewußtsein unabgängig an sich bestehendes Wertreich gäbe (drücke man sich so aus, so sei das eine sprachkritisch zu bereinigende Ausdrucksweise), sondern daß das positive und negative Werten (Lieben oder Hassen) ein in sich „richtiges" oder in sich „gerechtfertigtes" sei. Auf diese Argumentation, die Kraus im Anschluß an Brentano in immer neuen Variationen dem Leser einhämmert, werden vermutlich die Platoniker und Ontologisten unter den Werttheoretikern erwidern, daß die Brentano-Kraussche Werttheorie ein unhaltbarer Zwitter sei. Denn es sei sinnlos, von einem in sich „richtigen" bzw. in sich „gerechtfertigten" Wertbewußtsein zu reden, wenn nicht ein gegenständlicher Wert vorausgegeben ist, an dem sich das Wertbewußtsein ausrichtet und dadurch eben „richtig" und „gerechtfertigt" wird. Der Wert „rechtfertigt" das Wertbewußtsein, und dieses könne nicht mehr in sich „gerechtfertigt" sein, wenn man ihm die Wertgrundlage, auf der es aufruht, entziehe. Auch der Ref. hätte diese Argumentation Kraus entgegenzuhalten. — In einem behält Kraus recht: daß die neuere Wertlehre ohne die großen und starken Anregungen Brentanos nicht möglich gewesen wäre, und daß der Vortrag, den Brentano am 23. Januar 1889 in der Wiener Juristischen Gesellschaft unter dem Titel „Von der natürlichen Sanktion für recht und sittlich" gegen den bodenlosen Wertrelativismus des Rechtslehrers R. von Ihering („Über die Entstehung des Rechtsgefühles") gehalten hat und der dann später den Titel „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis" erhielt, ein Markstein für eine sich wandelnde Auffassung geworden ist. Mit Erläuterungen und Zusätzen ist dieses für die Geschichte der Werttheorien in neuerer Zeit so wichtige und unentbehrliche Dokument in 3. Auflage in der Philos. Bibliothek Meiner, Bd. 55, 1934 von O. Kraus herausgegeben worden.

Hamburg. K. Leese.

Johannes Hessen, Wertphilosophie. Paderborn, F. Schöningh, 1937. 262 S. RM. 4.60 und 5.80.

Der bestens bekannte Kölner Philosoph gibt mit diesem Buch eine durch Klarheit und Umsicht ausgezeichnete Darstellung der Probleme und Richtungen der gegenwärtigen Wertphilosophie. Er behandelt in vier Teilen: die „Ontologie der Werte" (Wert und Sein); die „Gnoseologie der Werte" (Das Wesen der Werterkenntnis); die „Anthropologie der Werte" (Werte und Mensch); und die „Theologie der Werte" (Wert und Gott). Er schließt das Vorwort mit dem richtunggebenden Satz: Innerstes Herzensanliegen sei ihm „die Herausstellung und Verteidigung der Objektivität der geistigen Werte gegenüber der heute das deutsche Geistesleben bedrohenden Flutwelle eines dem deutschen Genius zutiefst wesensfremden relativistischen Naturalismus". Wir wissen uns dem Verf. in diesem Anliegen vollkommen verbunden. K. Leese.

Georg Weippert, Daseinsgestaltung. Leipzig, Felix Meiner, 1938. 157 S. RM. 6.—.

Ein Buch von klarer und scharfer Gedankenführung, von tiefer Erfassung der menschlichen und geschichtlichen Problematik. Seine Leitidee ist, daß Politik und Wissenschaft dasselbe Ziel haben: die Aufhellung und Festigung der letzten Grundbezüge des menschlichen Daseins. Die ewigen Ordnungsgesetze dieses Daseins, mit denen der Einzelne wesensmäßig zu den verschiedenen Formen der Gemeinschaft verbunden ist, werden in ihrer Geschichtlichkeit und in ihrem Gegensatz zum biologisch-naturhaften Prozeß gut herausgearbeitet. Die Ausführungen über Individualismus und Kollektivismus, die alle europäischen Staaten heute in ihrem Bestand bedrohen, sind von großem Ernst und unerbittlicher Wahrhaftigkeit getragen. Sie wirken wie ein Gericht. Auch wie der Mensch gesehen wird in seiner Gegensätzlichkeit von Natur und Geist, als „Wanderer zwischen beiden Welten", wird bei Theologen vielfach Zustimmung erwecken. — Und doch führt der Verfasser nicht in die l e t z t e Tiefe. Das hat m. E. darin seinen Grund, daß der Begriff des Politischen überspannt wird, daß das Verhältnis von Politik und Religion nicht gründlich genug bestimmt wird. Die besonderen Ordnungsaufträge von Staat und Kirche werden nicht gesehen. Politik und Religion werden wesentlich identifiziert, dergestalt, daß die Funktion der Religion der Politik übertragen wird. Der Unterschied zwischen natürlicher Religion und bestimmter geschichtlicher Offenbarungsreligion bleibt unerörtert. Wäre der Verfasser stärker aus dem Formalen herausgetreten, wäre er konkreter der Frage nach dem Daseinssinn, nach den Maßstäben zu seiner Bewertung, nach der Möglichkeit seiner Erfüllung nachgegangen, dann wäre er von selbst auf die Problematik und die Grenzen des Politischen gestoßen. So aber bleiben diese Fragen unbeantwortet. Dennoch bleibt der Wert des Buches unbestritten, und seine Lektüre bedeutet auch für den Theologen Gewinn und Bereicherung.

W. Schultz.

4. Zur Konfessionskunde.

In dem verfügbaren Raum können nur ein paar der wichtigsten einschlägigen Werke aus dem letzten Jahrzehnt kurz gewürdigt werden. **Heiler, Urkirche und Ostkirche** (München, Reinhardt 1937, 625 S., 11.—, geb. 13.— RM.) ist der erste Teil eines dreibändigen Buchs über die katholische Kirche des Ostens und des Westens. Aus dem zuerst schmalen Buch über den Katholizismus war in der 2. Auflage 1923 ein ganz anderes, umfängliches Werk geworden, das nun seit Jahren vergriffen ist. Die 3. Auflage wird wieder sehr anders werden. Hochkirchliche Gedanken und die Schätzung katholischen Wesens sind bei Heiler wieder mächtiger geworden, wenn auch die Einwirkung historisch-kritischer Theologie nicht ganz schwinden kann. Daß er aber zuerst der östlichen Kirche sich zuwendet, ist grundsätzlich richtig. Dort ist das Katholische in manchem Sinn reiner erhalten geblieben, während im Westen „römisch-katholisch" einen Gegensatz in sich schließt, eine Einschränkung des Katholischen, des Allgemeinen bedeutet. Und sowohl der erste Hauptteil, das Werden der katholischen Kirche, als auch der zweite, der die östliche Kirche mit vielem konfessionskundlichen Stoff darstellt, namentlich ihren Kult, enthalten und verarbeiten eine Fülle von Einzelheiten, neben und über denen doch die zusammenfassenden Charakteristiken und großen Linien nicht fehlen. Diese behalten zum guten Teil ihren Wert und Reiz, auch wenn man den Zusammenhang zwischen Jesus, der das Evangelium von Gottes Herrschaft brachte, und der Kirche, sowohl der Kirche des Paulus als erst recht der byzantinischen und der römischen (aber auch den protestantischen Kirchen) für erheblich weniger eng hält, als Heiler es tut. Die Reformation zerbrach um der alleinigen Ehre Christi willen die Kirche; an Heiler sieht man, wie innig für katholische Naturen das Dogma von Christus und die Liebe zur Kirche verbunden sind. Römisch-katholisch ist er dabei keineswegs; nahe steht ihm etwa der gelehrte und kirchenfromme Geist von Oxford.

Ganz andern Charakter trägt das Buch von **Paul Schütz, Zwischen Nil und Kaukasus** (München, Kaiser 1931, 246 S.; 5.80, geb. 7.80 RM.), Reisebilder aus dem vorderen Orient, aber in religiöse Leidenschaft getaucht. Vielleicht wird es am kürzesten bezeichnet durch Worte wie diese (S. 84 f.): „Man redet vom praktischen Christentum, vom Öffentlichkeitswillen der Kirchen, von der Einigung der Kirchen, vom Jahrhundert der Kirche. Die Kirchenmänner reden von lauter säkularen Dingen. Aber von der Kirche, von der wahren Kirche redet man kaum ... Der Protestantismus ist keine Konfession. Der Protestantismus ist der Auftrag an die wahre Kirche, zu bezeugen, daß des Menschen Welt eine Grenze habe und daß des Menschen Zeit endlich sei." Der Einwand liegt nahe, das werde im Katholizismus des Ostens und Westens mindestens nicht weniger bezeugt als im Protestantismus. Dies weiß natürlich auch Schütz. Verbindet er aber mit der Schilderung dessen, was er gesehen hat, scharfe Kritik an abendländischer Zivilisation, abendländischer Mission, unserem Kirchentum, eine Kritik, die im einzelnen oft wider-

legbar sein mag, z. B. bei seiner Verurteilung pietistischer Züge der Mission, oft auch allzu sprunghaft sein mag, so ist sie in der Gesamthaltung und Kraft doch verwandt der von der dialektischen Theologie geübten Kultur- und Kirchenkritik und gibt darum systematischer Besinnung manchen Ertrag.

Von evangelischen Äußerungen über unser Verhältnis zum Katholizismus erwähne ich eine, die, weil Vortragsreihe, leicht wenig beachtet wird, aber ernstes Studium verdient: **Der römische Katholizismus und das Evangelium** von **Beyer**, **Hirsch**, **Rückert** (mit einer Predigt von **Fezer**, Stuttgart, Calwer Vereinsbuchhandlung 1932 175 S.; 4.—, geb. 5.50 RM.). Beyer behandelt die Kirche des Evangeliums und die Lösung des Katholizismus von ihr, geht also nicht von Luthers Gegensatz zur spätmittelalterlichen Kirche aus, sondern vom Urchristentum. Mag man einige neutestamentliche Fragen anders beantworten als er, die Art, wie er das urchristliche Glaubensgut darlegt, ist wohlabgewogen. Zur Überwindung der Not, die in Sünde und Irrtum liegt, gab und gibt es, wie er zeigt, zwei Wege, den der Vergesetzlichung (man kann sagen: rechtlicher Ordnungen, nachweisbarer Heilsgüter) — das ist der katholische Weg, während es der des Evangeliums bleibt, das Ineinander von göttlicher Herrlichkeit und irdischer Gebrechlichkeit zu tragen. Den fruchtbaren Gedanken, Rechtfertigungslehre und Ostergeschichte seien nur zwei Seiten derselben Sache, bekennt Beyer von Hirsch zu haben. Dieser erörtert katholischen und evangelischen Glaubensbegriff mit klarer Darlegung der katholischen Lehre und tiefen Blicken in das Wesen evangelischer Erkenntnis. „Die Wahrheit des christlichen Zeugnisses von Gott kann nur Rechtfertigungswahrheit sein, Erkenntnis Gottes in dem Wunder der Vergebung" (S. 102). Zuletzt bespricht Rückert Messe und Abendmahl, richtig davon ausgehend, wie viel mehr den Katholiken die Messe bedeutet als den Evangelischen das Abendmahl, und bei hoher Schätzung der Gottesgabe im Abendmahl doch die Realpräsenz, das spezifisch Lutherische, klar ablehnend. „Christus ist im Abendmahl nicht anders als in jedem Wort Gottes."

Eben noch hingewiesen sei auf das von ungenannten Katholiken geschriebene, von **G. Mensching** herausgegebene Buch **Der Katholizismus; sein Stirb und Werde** (Leipzig, Hinrichs 1937, 247 S., geb. 5.80 RM.), einen Beweis dafür, daß der Modernismus nicht wirklich tot ist. In seinen beiden Teilen Abbau und Aufbau ringt das Werk um das alte Problem von Geist und Formen, Wahrheit und Kirche so, daß der Protestant von diesem vergeistigten Katholizismus gern lernt.

Corpus confessionum. Die Bekenntnisse der Christenheit. Herausgegeben von Cajus Fabricius. Berlin, de Gruyter. Abt. 6. Altkatholische Kirchen. Lfg. 26—28, 31, 34 des Gesamtwerks (zusammen 400 S.; der Band ist noch nicht abgeschlossen, enthält zuletzt auch deutschkatholische Bekenntnisse). — Abt. 18. Presbyterianische Kirchen. Lfg. 35—39 des Gesamtwerks (zusammen 400 S., Urkunden der englischen und schottischen Presbyterianer; gleichfalls noch nicht abgeschlossen).

Markkleeberg. H. Mulert.

Hermann Mulert, Konfessionskunde. Die christlichen Kirchen und Sekten heute. 2., neubearbeitete Auflage. Berlin, A. Töpelmann 1937. 457 S. RM. 10.75, geb. RM. 12.50. (Sammlung Töpelmann, Die Theologie im Abriß, Band 5.)

Die Konfessionskunde ist das Gebiet der Theologie, das am lautesten nach der Arbeitsgemeinschaft der Historiker und der Systematiker ruft. Mulert verbindet beide Linien miteinander. Er bietet zunächst eine umfassende Bestandsaufnahme, die endlich auch dem Protestantismus eine Darstellung schenkt, die alle Seiten seines Wesens und seiner empirischen Entfaltung berücksichtigt und die ältere E. F. K. Müllers an Vollständigkeit erheblich übertrifft. Der Benutzer ist für die unsägliche Mühe, die dafür notwendig war, zu großem Dank verpflichtet. Wird schon die Bestandsaufnahme durch die vielseitige Beziehung auf die Gegenwart besonders fruchtbar, so bereitet M. vollends durch zahlreiche gewichtige Hinweise auf die theologische Problematik die systematische Durcharbeitung des Riesenstoffes vor. Abschnitte wie „Einheit und Spaltung in der Christenheit“, „Der tiefste Gegensatz katholischen und protestantischen Wesens“, „Die protestantische Frömmigkeit“, „Glaube und Dogma“, „Alter und neuer Protestantismus“, „Die Bedeutung der Bekenntnisschriften im Protestantismus“, „Konfessionen und Christenheit“ sind bezeichnend für das Streben M.s, auch hier vorwärts zu führen. Daß im ganzen die Bestandsaufnahme überwiegt, ist bei der heutigen Lage der Konfessionskunde und der Abzweckung der „Sammlung Töpelmann“ verständlich. Die systematische Theologie sollte ihren Dank durch immer stärkere Vertiefung in die Problematik bewähren. — Die 2. Aufl. bringt nach den verschiedensten Seiten erhebliche Fortschritte.

Stephan.

Lexikon für Theologie und Kirche. 2., neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons. In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. 10 Bände. Freiburg i. Br., Herder. — X. B. 1938, Terziaren—Zytomierz. 1118 Sp. mit 8 Tafeln, 19 Kartenskizzen, 148 Textabbildungen. In Leinen RM. 30.—, Halbfranz RM. 34.—. Gesamtpreis brosch. RM. 254.80, in Leinen geb. RM. 294.—, Halbfranz RM. 333.20.

Der abschließende 10. Band enthält nur wenige systematisch wichtige Artikel, spiegelt aber unter Stichworten wie Theologie, Unfehlbarkeit, Wahrheit, Willensfreiheit die katholische Art eindrücklich wider. Für den Protestanten dürfte am lehrreichsten die Darstellung der Unfehlbarkeit sein, die einerseits „analytisch“ von „der Tatsache der von Gott beglaubigten Kirche“, anderseits „synthetisch“ vom Neuen Testament und der Urkirche ausgeht. Der Ton fällt unwillkürlich auf Reflexionspostulate wie: „weil Konzilien oft nicht einberufen werden können und dann das ganze Lehramt illusorisch wäre“ und „die Feststellung der Übereinstimmung des täglichen Lehramts . . . oft aus-

scheidet, wäre die Kirche bei auftauchenden Schwierigkeiten dem Eindringen der Irrlehre und der Zerreißung preisgegeben, wenn nicht das Oberhaupt der Kirche unfehlbar wäre" (378 f.). Eine typisch katholische Reflexion, die freilich auch im Protestantismus oft genug angewandt wird — meist zugunsten der Bibel. In der Beurteilung protestantischer Dinge kommen trotz guten Willens starke Irrtümer vor (sogar auf historischem Gebiet; z. B. die Zuweisung D. Fr. Strauß' an Baurs Tübinger Schule, 322). — Man darf dem Katholizismus zu dem Abschluß des großen Werkes Glück wünschen. Es vertritt mit seinen 20 079 Artikeln, 10 448 Spalten, 1400 Abbildungen, Karten und Tafeln die Sache seiner Kirche würdig. Stephan.

Carl Feckes, Die Harmonie des Seins. Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinsstufen. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1937. 192 S. RM. 3.30 und 4.50.

Dieses Werk hat seitens katholischer Fachgelehrter und Thomaskenner als eine „außerordentlich gediegene, wissenschaftlich absolut zuverlässige Darstellung der Seinslehre des hl. Thomas" hohe Anerkennung gefunden. Es gibt dem Leser, stets an der Hand zahlreicher Quellenbelege fortschreitend, einen überaus klaren und umfassenden Einblick in die Seinsstufen vom „actus purus" Gott bis herab zur „prima materia" der anorganischen Körperwelt. Mit besonderer Sorgfalt ist die „Aufteilung des Seins nach Akt und Potenz" herausgearbeitet. Schade, daß der Verf. zu den deutschen Texten nicht die lateinischen unter dem Seitenrande mit hat drucken lassen. K. Leese.

R. Garrigou-Lagrange, O. P., Der Sinn für das Hell-Dunkel des Geistes. Natur und Übernatur. Deutsche Übersetzung von A. Kraus. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1937. 340 S. RM. 7.80.

Der Verf. gilt als der bedeutendste lebende Thomist und „Der Mystiker unter den Thomisten". Seine Arbeit ist streng an Thomas orientiert, der weder die „Logik" noch das „Geheimnis" fürchte. Er lenkt das Augenmerk auf das, was hinsichtlich unserer natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis „klar" ist und was darin „geheimnisvoll" verbleibt. Dabei unterscheidet der Verf. eine Dunkelheit „von unten" (vom Stoff, vom Irrtum, von der Sünde) und eine Dunkelheit „von oben" her, deren Ursache ein für die schwachen Augen unseres Geistes zu starkes Licht ist (S. 116). K. Leese.

Wilhelm Classen, Thomistische Anthropologie in völkisch-politischer Sicht. Karlsruhe (Baden), Boltze 1937. 56 S. RM. 2.80.

Der Verf., nach dem Vorwort zu urteilen ein Schüler von E. Krieck, gibt im Ersten Teil (S. 5—34) eine ansprechende und sachkundige Darstellung der Thomistischen Anthropologie. Dagegen fällt der Zweite Teil „Kritik aus völkisch-politischer Sicht" (S. 35—54) sehr stark ab. Der Verf. vertritt im Namen der „rassisch-völkischen Substanz", die ihm förmlich an die Stelle des

lieben Gottes tritt (was der Verf. zum religiösen Problem sagt, ist in seiner schlagwortartigen Oberflächlichkeit völlig belanglos), einen (ins Völkisch-Politische gewendeten) extremen Biologismus und Naturalismus, also schlechtestes 19. Jahrhundert. Die Selbständigkeit und Selbstgesetzlichkeit (Autonomie) geistiger Entscheidungen, Entwicklungen und Wandlungen werden von ihm nicht verstanden bzw. geleugnet. Mit den Problemen der modernen Wertphilosophie (die auch die Werte mehr und mehr als überbiologische Gebilde verstehen lehrte) ist er nicht vertraut. Natürlich gibt es auch völkisch-politische Werte (darüber bedarf es überhaupt keiner Diskussion!), aber erschöpfen sie den ganzen Bestand des Wertreichs? Von Älteren hätten Kant und Fichte, von Neueren besonders Max Scheler und Nicolai Hartmann dem Verf. zur Vertiefung und Bereinigung seiner „anthropologischen" Kenntnissw bzw. Erkenntnisse dienlich sein können. Aber das schließt nicht aus, daß er gegen Thomas im einzelnen beachtliche Gedanken vorbringt, insofern dieser die biologisch-vitalen Einbettungen des Menschenwesens unterschätzt hat. K. Leese.

Leo Heinrich Skrbensky, Franz Brentano als Religionsphilosoph (Veröffentl. der Brentano-Gesellschaft IV). Zürich, Verl. d. freigeistigen Vereinig. der Schweiz 1937. 31 S.

Diese flüssig geschriebene Studie interessiert als Lebensdokument eines bedeutenden Denkers. Inhaltlich hat uns der „Religionsphilosoph" Brentano nichts mehr zu sagen, da er Rationalist und Aufklärer von reinstem Wasser und die Religion ihm nur Surrogat für wissenschaftliche Metaphysik war. Als ehemaliger Priester hat er vom Katholizismus nur sein Schlechtestes zurückbehalten, seine „natürliche Theologie" mit ihren so fragwürdigen „Beweisen". K. Leese.

Engelbert Eller, Das Gebet. Religionspsychologische Studien. Paderborn, F. Schöningh, 1937. 231 S.

Der Verf. will nichts Erschöpfendes bieten (die Mystik läßt er ganz aus dem Spiel). So enthält das Buch durch Reflexionen über geistige Strömungen der Gegenwart verlebendigte „Studien" über katholische Gebetsauffassung.

K. Leese.

Georg Wunderle, Zur Psychologie der Stigmatisation. Der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung im Lichte der neuen Religionspsychologie. Paderborn, Schöningh 1938. 95 S.

Der Fall von Konnersreuth hat den Verf. 1927 veranlaßt, dem Problem der Stigmatisation als Psychologe nachzugehen. Diese Arbeit enthält in sieben Kapiteln die öffentlichen Vorlesungen, die er im Wintersemester 1937/38 an der Universität Würzburg gehalten hat. Er unterscheidet zwischen übernatürlich-wunderbaren und natürlich gewirkten Ereignissen. Bei beiden will er die natürlichen Grundlagen und Voraussetzungen psychologisch analy-

sieren, ohne jedoch dadurch das Wunder Gottes erklären zu wollen. Diese Schrift setzt sich wiederholt mit einem medizinischen Materialismus kritisch auseinander. Daß körperliche Erscheinungen wesentlich durch den Willen und durch seelische Vorgänge bestimmt und keineswegs nur durch körperliche Ursachen erklärt werden können, ist eine unbestreitbare Erkenntnis. Unsere Kritik setzt aber an der Stelle ein, an der solche Vorgänge mit einem besonderen Eingreifen Gottes in Verbindung gebracht werden. Verf. will sich zwar selber als Wissenschaftler an die Grenzen seiner Wissenschaft halten, will aber das kirchliche Urteil vorbereiten. Insofern vertritt er selber diesen Wunderglauben. Die Kirche „urteilt nicht endgültig, bevor sie nicht die mystische Theologie, die Medizin, die Religionspsychologie gehört hat. Wenn sie dann den heroischen Tugendgrad im Leben einer stigmatisierten Persönlichkeit autoritativ feststellt, so ist das auch für den Religionspsychologen eine überaus fruchtbare und wertvolle Hilfe zur Erkenntnis und Abschätzung der religiösen Lebenstiefe" (S. 95). Als katholischer Theologe gesteht er der kirchlichen Autorität das letzte, entscheidende Wort zu (S. 11). Völlig unverständlich ist für unser wissenschaftliches Denken und für unseren Glauben der Einwand, mit dem sich Verf. am Ende seiner Schrift beschäftigt, warum die Mutter Jesu nicht die Zeichen der Stigmatisation trage, obwohl sie wie niemand anders in der Welt mit Jesus gelitten habe. Er antwortet darauf, daß bei ihr von einer inneren Stigmatisation gesprochen werden müsse, die als wesentlich wertvoller zu beurteilen sei.

Jena. Eisenhuth.

Gustav Schnürer, Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit. Paderborn, Schöningh 1937. 804 S. Geb. RM. 12.50.

Es ist ein großes und reizvolles Unternehmen, die innere Geschichte der römischen Kirche im 16. und 17. Jahrh. auf dem Hintergrund der Barockkultur, im Zusammenhang mit deren Wissenschaft und Kunst, ihrem politischen, wirtschaftlichen und geistigen Leben zu schildern. Schnürer tut es in der Art, die von seiner großen Darstellung des mittelalterlichen Verbundenseins von Kirche und Kultur her bekannt ist: ohne jeden barocken Überschwang, auch ohne jede wirklich charakteristische eigene Stellungnahme zum Ganzen, als Katholik, dem es um die innerlichen Seiten seines Glaubens geht, auf Grund weitausgreifender Belesenheit, in sehr sachlichem, fast nüchternem Ton mit dem Willen zu gerechter Darstellung dessen, was war. Freilich der Glanz, der von der Durchdringung der Barockkultur mit katholischer gegenreformatorischer Frömmigkeit doch nun einmal ausgestrahlt ist, wird auf diese Weise nicht sichtbar. Man kann das etwa an der trockenen Würdigung nachprüfen, die Rubens zuteil wird, geschweige denn, daß untersucht würde, was an Rubens das Katholische, an Rembrandt das Evangelische war. Daß nun vollends die innerste Fragwürdigkeit dieser ganzen Kultur aufgedeckt würde, kann man von einem Katholiken, auch wenn er sich um Gerechtigkeit müht, nicht erwar-

ten. Aber wer einfach das äußere Wirklichkeitsbild dieser Zeit einmal an sich vorüberziehen lassen will, wird die inhaltreiche Darstellung nicht ohne Gewinn lesen.

Leipzig. Hermann Wolfgang Beyer.

Nachricht.

Durch bedauerlichen Rückgang der Abonnentenzahl sieht der Verlag sich gezwungen, mit diesem Heft das Erscheinen der Zeitschrift für Theologie und Kirche vorläufig einzustellen.

H. Stephan. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Bücherliste.

In den letzten Jahren wurden eingesandt, kamen aber nicht mehr zur Besprechung:

Paul Schütz, Warum ich noch ein Christ bin. Briefe an einen jungen Freund, Berlin, H. v. Hugo u. Schlotheim 1937, 133 S.; RM. 2.85, geb. RM. 3.80.

Helmut Thielicke, Die Krisis der Theologie. Zur Auseinandersetzung zwischen Barth und Gogarten über „Gericht oder Skepsis". Leipzig, Hinrichs 1938. 19 S.

Daniel Völter, Die Grundfrage des Lebens Jesu. Stuttgart, Bonzs Erben 1936. 179 S.

P. Gardner-Smith, S. John and the Synoctic Gospels, Cambridge, University Press, 1938. 97 S.

Fr. Chr. Viering, Evangelische und katholische Schriftauslegung. Berlin, Verlag des Evang. Bundes 1938. 112 S.; RM. 5.—.

Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik. I. Bd. Die Lehre vom Worte Gottes. 2. Halbband. Evang. Buchhandlung Zollikon 1938. 1012 S.

John Cullberg, Das Problem der Ethik in der dialektischen Theologie. I. K. Barth, Uppsala Universitets Årsskrift 1938 (Leipzig, O. Harrassowitz). 168 S.

Georg Wünsch, Evangelische Ethik des Politischen. Tübingen, J. C. B. Mohr 1936. 668 S.; RM. 19.—, geb. RM. 21.50.

Lennart Pinomaa, Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers. Beitrag zur Frage nach der Einheit des Gottesbildes bei Luther. Helsinski, Finnische Literaturgesellschaft 1938. 217 S.

Helmut Gollwitzer, Coena Domini. Die altluth. Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus dargestellt an der luth. Frühorthodoxie. München, Chr. Kaiser 1937. 328 S. RM. 9.50, geb. RM. 11.—.

Pleijal Hilding, Der schwedische Pietismus in seinen Beziehungen zu Deutschland. Lund, Gleerup 1935 (Lunds Universitets Årsskrift) 236 S.

— —, Das Kirchenprohlem der Brüdergemeine in Schweden. Ebenda 1938 (Leipzig, Harrassowitz). 199 S.

Walter Schwarz, August Fch. Chr. Vilmar. Ein Leben für Volkstum, Kirche und Schule. Berlin, Furcheverlag 1938. 140 S.; RM. 2.80, geb. RM. 3.60.

Joachim Konrad, Kirchenkrise und Zukunftsreligion. München, Chr. Kaiser 1937. 118 S.; RM. 2.90.

Konrad Korth, Christen vor Deutschland. Frankfurt a. M., Diesterweg 1938. 51 S.; RM. 1.50.

G. van der Leeuw, Gemeenschap Gezog-Geloof. Drie Voordrachten. Groningen, Wolters 1937. 74 S.

— —, De primitive Mensch en de religie. Anthropologische Studie. Ebenda 1937.

Vox Theologica. Interacademiàal Theol. Tìjdschrift. Hrsg. von G. van Vreumingen, R. de Vries u. a. November 1938 (Encyclopaedischnummer). Assen, Van Gorcum u. Co.

Theodor Litt, Der deutsche Geist und das Christentum. Vom Wesen geschichtlicher Begegnung. Leipzig, L. Klotz 1938. 64 S.

— —, Protestantisches Geschichtsbewußtsein. Eine geschichtsphilosophische Besinnung. Ebenda 1938. 61 S.

Hermann Glockner, Das Abenteuer des Geistes. Stuttgart, Fch. Frommann 1938. 376 S.; RM. 8.80, geb. RM. 10.80.

Gustav E. Müller, Der Mensch im Sein. Eine Heimkehr aus Zweifelhaftem. Ebenda 1938. 200 S.; RM. 4.—, geb. RM. 5.—.

J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik. 9. Aufl., neubearbeitet v. M. Gierens, S. J. 1. Bd. 1936. 591 S., geb. RM. 10.—; 2. Bd. 1937. 599 S. geb. RM. 11.—. Paderborn, Schöningh.

Hilarin Felder, O. M. Cap., Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch. Ebenda 1937. 392 S.; RM. 5.—, geb. RM. 6.80.

Richard Heman, Mysterium sanctum magnum. Um die Auslegung des Abendmahls. Zwingli? Calvin? Luther? Rom? Luzern u. Leipzig, Räber u. Cie. 1937. 169 S.; RM. 3.50.

Th. St. Gregory, Das unvollendete Universum. Schicksalsgestaltung der abendländischen Kirche. Deutsch v. O. Bauhofer. Köln-Einsiedeln, Benziger u. Co. 1938. 330 S.; RM. 6.50, geb. RM. 7.30.

Severin Lamping, Menschen, die zur Kirche kamen. Selbstdarstellung moderner Gottsucher aus 21 Nationen. München, Kösel u. Pustet 1935. 354 S.; RM. 5.80.

Paul de Chastonay, Die Satzungen des Jesuitenordens. Werden, Inhalt, Geistesart. Köln-Einsiedeln, Benziger u. Co. 1938. 278 S.; RM. 4.—, geb. RM. 4.80.

Date Due

DEC 13 1968			
OCT 4 '71			
NOV 20 1995			
NOV 20 1995			

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00295 0537

n.f.v.19
1938

Zeitschrift für Theologie
und Kirche